NIHIL OBSTAT

EL CENSOR ECLESIASTICO
JESÚS GARCÍA GUTIÉRREZ

Mixcoac, D. F., noviembre 1º de 1946

"IMPRIMATUR"

Lo decretó el Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo. Doy fe.

Por el M. I. Sr. Srio.
RAMÓN GARCÍA PLAZA

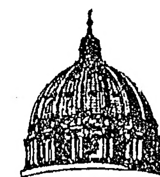
México, noviembre 18 de 1946.

FERDINAND PRAT, S. J.

LA TEOLOGIA DE SAN PABLO

PRIMERA PARTE

TRADUCCIÓN DE SALVADOR ABASCAL



EDITORIAL JUS
México, 1947

Título francés: *La Théologie de Saint Paul.*
Vigésima quinta edición francesa: París, 1938.

Primera edición castellana: México, 1947.

La Editorial Jus presenta esta obra en colaboración con la Facultad de Filosofía del Centro Cultural Universitario.

ADVERTENCIA DE LA VIGESIMA QUINTA EDICION FRANCESA

A partir de la séptima edición de este volumen, los cambios son poco importantes y casi de no tomarse en cuenta. En consecuencia, la paginación es la misma. Hemos puesto al final del segundo tomo un cuadro de concordancias que permite identificar las citas hechas conforme a las ediciones anteriores [1].

Según el juicio de un docto y benévolo crítico, el autor siente cada vez más la necesidad de "librarse de discusiones estériles", con el fin de "concentrar todo su esfuerzo en estudios positivos, cuya utilidad sea duradera". Por lo cual se abstiene de señalar y de atacar ciertas hipótesis caprichosas, sistemas efímeros que no tienen esperanzas de vida y cuyo único o principal mérito está en la novedad. También ha creído conveniente apartarse de toda controversia con escritores católicos, porque esa clase de polémicas no tiene su sitio propio en una obra doctrinal y porque ordinariamente carece de interés para el público y no es de provecho para la ciencia.

Se le dieron a esta edición algunos retoques sin importancia, por ejemplo sobre las relaciones de San Pablo con la iglesia de Corinto (p. 162-4), sobre el significado de la palabra propiciación (pág. 483). Los demás cambios no son sino en minucias.

(París, 25 de marzo de 1938).

Los mismos convencionalismos que para las ediciones anteriores:

1.—Reservamos la bibliografía para el segundo volumen, así como los índices generales y el cuadro analítico de las materias. Aquí no se hallarán más que las indicaciones bibliográficas concernientes a temas especiales.

[1] En esta traducción se suprime ese cuadro de concordancias por una razón obvia. (Nota del traductor).

2.—*Salvo indicación en contrario, las referencias patrísticas se hacen conforme a la Patrología de Migne. La cifra romana indica el tomo y la cifra árabe la página. El nombre del autor dice por sí solo si se trata de la Patrología latina o de la griega. Por ejemplo: Hilario, De trinit. VIII, 47, X, 22, significa esto: De trinitate de San Hilario, Libro VIII, Nº 47, Patrología latina de Migne, tomo X, pág. 22. Los Padres griegos o latinos ya impresos en las ediciones de Leipzig y de Viena son citados de acuerdo con ellas.*

3.—*El exponente colocado en seguida de un título y en la parte superior indica la edición. Por ejemplo, Cornely, Introd.² quiere decir: segunda edición de la Introductio historica et critica in S. Scripturam del P. Cornely. Cuando no hay posibilidad alguna de equivocación, solemos citar el título con abreviaturas, pero sin recurrir por el ansia de ahorrar algunas líneas a esas siglas algebraicas que tan rudamente ponen a prueba la paciencia del lector.*

4.—*En el caso de los comentaristas antiguos y modernos, no ha parecido necesario remitir siempre al volumen y a la página. Si Estio y Teodoreto son citados a propósito de Rom. VIII, 28, se comprende fácilmente que es necesario recurrir al comentario correspondiente.*

5.—*En cuanto al texto griego de San Pablo, seguimos generalmente la edición de Nestle que anda en manos de todo el mundo (Novum Testamentum Graece et Latine⁵, Stuttgart, 1914); sin embargo, nos apartamos de ella en algunas particularidades ortográficas y a veces también en la puntuación. El texto latino es naturalmente el de la Vulgata Clementina.*

INTRODUCCION

CAPITULO I

COSAS DE METODO

I. De la teología bíblica.

1. Definición. — 2. El mejor camino.

1. En su más amplio significado, la Teología es la ciencia de la Religión Revelada. Toma el nombre de Teología positiva cuando se dedica a hacer la exposición completa del Dogma, sin privarse de trazar el desenvolvimiento histórico del mismo. Y si después de haber coordinado los elementos de la Revelación se agregan a estos cimientos las principales conclusiones racionales para hacer con todo ello un vasto y armonioso edificio en que todas las partes se sostienen y se ordenan mutuamente, tenemos la Escolástica. La Teología Bíblica no es más que una sección de la positiva. De los dos manantiales de la Verdad Revelada —Escritura y Tradición— no abreva la Teología positiva más que en el primero. Su papel es recoger los resultados de la Exégesis, unirlos y compararlos, ponerlos en su lugar propio en la historia de la Revelación, esforzándose en seguir la marcha ascendente de ésta, y en proporcionar así a la Escolástica una base segura y materiales bien preparados. En dos palabras, la Teología Bíblica es el fruto de la Exégesis y el germen de la Escolástica, pero no es ni la Escolástica ni la Exégesis. Esta estudia los textos particulares sin inquietarse mucho por sus relaciones: procede por análisis. La Teología Bíblica une el análisis a la síntesis, porque debe comprobar los resultados de su precursora antes de emplearlos en la reconstrucción de un sistema o, más bien, de un pensamiento; pero se caracteriza por la síntesis. Por otra parte, la Escolástica es tan sólo la exposición racional de hechos tomados de la

Teología positiva, sin cuyo fundamento se quedaría la Escolástica en el vacío. Es necesario que la preceda y la aclare la Teología Bíblica, pero cuidando de que ésta no se apodere del objeto de aquélla y de que no le tome prestado el método, cuyo procedimiento ordinario es la deducción. Se puede decir que la Teología Bíblica se detiene donde empieza la Escolástica y que comienza donde termina la Exégesis.

La Teología Bíblica sería protestante si tuviese la pretensión de ser toda la Teología: protestante en principio, porque, por una feliz inconsecuencia, jamás se han encerrado exclusivamente dentro de la Teología Bíblica los luteranos ni los calvinistas, como tampoco los anglicanos. Y sería racionalista, si se pusiera en contradicción consigo misma o con los demás datos de la Revelación. Guiada por el magisterio infalible —que se expresa por las definiciones de la Iglesia y por la tradición legítima— no puede aspirar a la autonomía absoluta. Sin embargo, no es necesario que busque en los escritos inspirados toda la Doctrina Católica en su grado actual de claridad y de certidumbre. Esto sería olvidar la tesis elemental de la vida del Dogma. Se debe, en fin, recordar que la Teología de un autor —aunque éste sea San Pablo mismo— no es toda la Teología, pues no cubre más que una porción más o menos exigua del vasto campo de la Revelación escrita, y tiene, por lo tanto, lagunas e interrupciones, faltas de armonía o de proporción. Todos los libros del Nuevo Testamento son en cierto grado obras de circunstancias, y quizá esto pueda decirse con mayor razón de los escritos de San Pablo que de todos los demás. Las Epístolas de este Santo son, más que la prolongación regular de su predicación, un medio extraordinario, casi anormal, de resolver dificultades imprevistas y de hacer frente a necesidades locales. Si él se hubiera hallado más cerca de los Gálatas, probablemente no les habría escrito. Los desórdenes y las divisiones de Corinto nos han valido sin duda las dos Epístolas a los Corintios. Aun la Epístola a los Romanos, la más desembarazada de toda polémica, quizá deba su existencia al peligro del judaísmo. Porque Pablo ha recibido la misión de predicar, no de bautizar o de escribir, y cuando bajo la inspiración divina toma la pluma, es que lo provoca y como que lo constriñe un hecho de orden particular. De lo cual resulta que la evolución de su doctrina escrita, subordinada a las influencias exteriores, no siempre es paralela al desenvolvimiento lógico de su pensamiento. No escribe él como predica, ni escribe lo que predica. Sus cartas están dominadas a menudo por las necesidades de la controversia y toda controversia destruye las proporciones, pues abulta ciertos rasgos con detrimento de los otros.

2.—Se entrevén desde luego las dificultades de nuestra tarea. Si se

prefiere el orden cronológico, quedan separados algunos hechos a los que tiende a unir una causalidad común y se desarticulan doctrinas cuya simple conjunción sería una luz; y si se escoge el orden lógico, se mezclan al mismo tiempo enseñanzas de todas las épocas y ocurre entonces que muchos rasgos, mirados fuera de su cuadro histórico, se presentan bajo una falsa luz. Nosotros hemos creído evitar la mayor parte de los inconvenientes, dividiendo este trabajo en dos secciones. La primera colocará en el medio histórico las enseñanzas del Apóstol y, estudiando en lo vivo el progreso de sus Revelaciones, se esforzará en poner de relieve la evolución ascendente de su pensamiento. Tal vez se sienta tentado aquí algún lector a tener por excesiva la parte concedida a la historia. Y habría razón para ello si el pensamiento de un hombre pudiera ser comprendido independientemente de las circunstancias históricas que lo impulsan, o si la historia de los Apóstoles no perteneciera por sí misma a la Teología. Los Apóstoles nos transmiten la Revelación por medio de sus actos, tan eficazmente como por medio de sus palabras y de sus escritos. Pues ¿qué se entiende por Teología si se niega este nombre a los decretos de la Asamblea de Jerusalén, al incidente de Antioquía, a la actitud de San Pablo frente a la Ley Mosaica?

En la segunda parte, se procurará dar una vista de conjunto de la Teología del gran Apóstol, descubriendo en Ella la idea dominante, señalando sus conexiones y siguiendo sus consecuencias. Esta mirada de síntesis, que lleva a la unidad los elementos doctrinales dispersos por el azar de las circunstancias exteriores, es necesaria sobre todo para el estudio de la persona y de la obra de Cristo, de la doctrina sobre los Sacramentos, para la escatología y, en fin, para la Moral, cuyos principios y deducciones frecuentemente están sujetos por un lazo muy flojo a los desenvolvimientos dogmáticos. No se podría pensar en acomodar la predicación de San Pablo dentro de los cuadros perfectamente clasificados de la Teología actual. Estos cuadros no son hechos para ella: o son muy vastos o muy estrechos. Muchos de los destinados a materias clásicas quedarían casi vacíos; y otros no podrían contener el desbordamiento de tesis de una importancia vital en el siglo apostólico y cuyo interés es ahora mucho menor.

La terminología de San Pablo merece una atención especial. Si el estudio del lenguaje bíblico es más bien del resorte de la Exégesis, cae dentro del dominio de la Teología cuando ésta abraza cierto número de hechos característicos que gravitan en torno de una enseñanza central. ¿Quién podrá lisonjearse de penetrar en el pensamiento del Apóstol si no ha pesado primero el valor de los términos que éste usa constantemente: carne y espíritu, gracia y carisma, fe y ley, pecado y prevaricación, justicia y justifica-

ción, vocación y elección, evangelio, misterio, parusia, redención, salud, gloria y otros muchos?

Para no embarazar el texto ni hacer pesada la exposición, hemos consagrado a estos términos notas exegéticas y filológicas proporcionadas a la importancia de cada uno de ellos. Convenía estar en guardia contra un doble escollo: suponer, a priori, que el vocabulario de San Pablo era idéntico al de sus compañeros de apostolado; y admitir, a ojos cerrados, que le son siempre aplicables las definiciones formuladas más tarde por la Escolástica bajo la influencia de la filosofía aristotélica. Como ninguna expresión humana de la Verdad Divina es adecuada a su objeto, el pensamiento cristiano aspira indefinidamente a un grado superior de precisión y de exactitud. Quizá logremos comprobar en San Pablo mismo un esfuerzo permanente hacia lo mejor. No es que aislemos el lenguaje de los Apóstoles de la lengua comúnmente usada en el tiempo de ellos; pero es justo reconocer algunos significados específicamente cristianos, correspondientes a las ideas características de la nueva doctrina. No por haberse exagerado en otro tiempo la importancia del lenguaje bíblico se va a caer ahora en el exceso contrario de negar a los nuevos dogmas el uso de expresiones apropiadas.

II. Las fuentes.

1. Las cartas auténticas. — 2. Los discursos de los Hechos.

1. Las fuentes exclusivas de la Teología Bíblica son los libros del canon de la Biblia. El haber desconocido esta verdad fue una de las aberraciones de la Teología histórica en el siglo XIX. Al poner los escritos profanos en el mismo plano que la Biblia, se puede tener ciertamente la historia de las ideas filosóficas y religiosas de una época, pero esta amalgama no es Teología ni mucho menos Teología Bíblica. La canonicidad es cosa que resuelve el magisterio de la Iglesia; y la autenticidad es algo que generalmente queda en manos de la crítica y de la historia. Reservándonos para hacer en la Introducción un examen más detallado, aquí queremos solamente jalonar nuestro camino con algunos puntos que nos sirvan de señales.

Sabido es que, en virtud de una concepción a priori de los orígenes del Cristianismo, la escuela de Tubinga relegó al siglo segundo la mayor parte de los libros del Nuevo Testamento. Declaró apócrifos todos los escritos de tono conciliador, de tranquila polémica y que no respiraran con fuerza la oposición que se suponía haber existido, desde el origen, entre el helenismo y el judeo-cristianismo. No reconocía esa escuela a Pablo más que la paternidad de las cuatro grandes Epístolas, creyendo distinguir en éstas el espíritu liberal y universalista, pero al mismo tiempo intransigente y exagerado, del doctor de los Gentiles. Estas especulaciones no conquistaron jamás mucho crédito fuera de Alemania. Y aun allí se quedaron dentro del círculo de los historiadores del dogma que de antemano se habían afiliado al sistema de la evolución hegeliana. En general, se negaron a aceptarlas los exégetas y los filólogos, que son jueces más competentes en materia de autenticidad. Pero mientras los discípulos de Baur volvían lentamente hacia atrás, un partido aún más radical y camorrista trató de seguir adelante. Este grupo, calificado, por sus adversarios, de escéptico, de seudo-crítico, de hipercrítico y de anticrítico, es conocido con el nombre de Escuela Holandesa, porque, con excepción de un suizo y de un yanqui, no ha logrado reclutar adeptos fuera de los Países Bajos. Niega atrevidamente la autenticidad de *todas* las Epístolas paulinas, por las mismas razones que alega Tubinga contra las cartas breves.

¿Será verosímil —preguntan estos aventureros de la crítica— que Pablo escribiese a los cristianos de Roma, a desconocidos, la Epístola a los Romanos que se le atribuye? ¿Iba él a tratarlos así, él, que recurre a tantas sutilezas y subterfugios con sus hijos espirituales de Corinto y de Galacia? Es imposible —siguen diciendo— dar una explicación razonable a su actitud frente a los unos y a los otros, ni comprender nada de las relaciones mutuas de los partidos y de las sectas, si las cartas de que se trata fueran auténticas: sus datos doctrinales y religiosos ponen de manifiesto un progreso tan amplio y tan profundo de la vida y del pensamiento cristianos, que no pudo haber sido alcanzado en pocos años después de la muerte de Cristo. No se podría atribuir a Pablo, ni a ningún contemporáneo suyo, una experiencia tan vasta, un esfuerzo espiritual tan grande, ni semejante ensanchamiento del campo de la visión. En las grandes Epístolas se manifiesta ya *un tipo de doctrina tradicional,* dándose por hecho que los lectores están familiarizados con él y que lo abrazan con un vivo entusiasmo y una simplicidad de niños, o, al contrario, que están empeñados encarnizadamente en rechazarlo. Muchos de los adversarios de Pablo en Corinto han rebasado la etapa del paulinismo y podrían ser calificados de *hiperpaulinos;* y otros, como los judaizantes de Galacia, permanecen en la retaguardia y aun retroceden hasta el judeo-cristianismo. La existencia de estos dos partidos, a un grado tan cortante, es inconcebible en vida de San Pablo. Para el autor de las Epístolas, San Pablo es, evidentemente, una figura del pasado. La reforma total del

Cristianismo primitivo se produjo entonces. Los discípulos de Jesús habían abandonado sus aspiraciones nacionalistas: la antigua concepción de Jesús Mesías había cedido el lugar a la más espiritual de Jesús Hijo de Dios; y la Ley se había eclipsado ya ante el Evangelio. Y todo esto debió exigir mucho tiempo, aun en aquellas horas de alta tensión moral que caracterizaron los comienzos del Cristianismo. ¿Se podrá uno imaginar que la primera generación cristiana agitara temas tales como la relación de la Ley con el Evangelio, la justificación por la fe o por las obras, la elección y la reprobación, el Cristo según la carne y el Cristo según el espíritu, el celibato y el matrimonio, las señales del verdadero apostolado? No, la religión que se ve despuntar en las grandes Epístolas no puede ser del período que precede a la muerte de Pablo. Todo denota en ella una fecha más reciente: el final del siglo primero o el principio del segundo.

Así razonan los portentos de la crítica. Han enfurecido a los últimos mantenedores de Tubinga, de quienes son la condenación viviente, puesto que no hacen más que llevar al extremo el método y los principios de sus precursores. Dejemos que zanjen ellos entre sí sus pendencias. No nos desagrada señalar el grado de extravagancia a que puede conducir el abuso del método subjetivo. Por lo demás, ya han dado sus frutos estas francachelas de hipercrítica. Se ha producido una marcada reacción. Holsten, que permaneció fiel hasta el extremo al espíritu de Tubinga, se ha visto obligado a ceder. Harnack, después de haber retrocedido en igual forma, insiste en que se vuelva aún más hacia la tradición. Son raros ahora quienes se niegan a reconocer a Pablo como autor de la carta a los Filipenses, del recado a Filemón y de las dos Epístolas a los Tesalonicenses, al menos de la primera. Esto no tarda en ser un dogma aceptado por todo mundo, por lo cual es inútil que nos detengamos en la demostración de una tesis que mañana no tendrá ya opositores. Todos los días gana terreno la autenticidad de la Epístola a los Colosenses. Se podría decir otro tanto de su hermana gemela, la Epístola a los Efesios, pero en cuanto a ésta hay una poca de más lentitud y mayor vacilación. Sin embargo, los presagios son cada vez más favorables y creemos que pronto se disiparán las últimas nieblas.

Si se mira la Epístola a los Efesios como si hubiera sido dirigida exclusivamente a ellos, tropieza uno con dificultades casi insuperables. Quizá era la Iglesia de Efeso la que el Apóstol amaba más íntimamente. A ella había consagrado Pablo tres años enteros de trabajo. En Efeso había estado enfermo hasta quedar desahuciado y allí había sostenido contra los agitadores de Corinto una lucha desigual, saliendo vencedor. Allí había recibido, en compensación, consuelos indecibles y las pruebas más conmovedoras de

adhesión filial. ¿Quién iba a poder olvidar la desgarradora escena de los adioses de San Pablo a los ancianos de Efeso? Pues bien, la carta que les dirige, si la actual dirección no está equivocada, se parece menos a una carta que a una disertación, porque no tiene colorido local, ni alusiones personales, ni uno solo de esos rasgos amables y delicados que él tanto prodiga aun con los Romanos y los Colosenses, a quienes nunca había visto. Por otra parte, pesa una duda sobre la autenticidad de las palabras "en Efeso" que se leen ahora al principio de la Epístola. No las tienen nuestros dos más antiguos manuscritos griegos; San Basilio afirma que en su tiempo no se leían tampoco en las más antiguas copias; el Ambrosiaster las ignora; San Victorino también, o al menos muy probablemente; y Orígenes hace ver claramente por su comentario que tampoco él las conoce. En fin, Marción designaba a los Laodicenses como destinatarios de esta carta, cosa que no habría podido decir si hubiese visto en el texto las mencionadas palabras; ni se ve, por lo demás, qué razón dogmática hubiera podido tener para suprimirlas.

Todas las dificultades se allanan con la hipótesis de una circular que hubiera sido dirigida a las Iglesias de Asia cuya metrópoli era Efeso. El tono impersonal, las expresiones dubitativas, los saludos generales se hacen entonces de rigor. Y nada tiene de extraño la ausencia de las palabras "en Efeso" en los más antiguos ejemplares. Y la tradición posterior se explica también sin dificultad, por ser los Efesios los principales destinatarios de la Epístola, si no los únicos. En consecuencia, no se puede oponer a la autenticidad nada serio: ni el léxico, porque la proporción de los *hapax legomena* no es superior al término medio y sí, más bien, menor; ni el estilo, porque los apretados agolpamientos, las locuciones genitivas articuladas, los sinónimos unidos por parejas, las anacolutas, las extensas digresiones a propósito de una palabra son características del género de Pablo; ni la doctrina, porque se halla en substancia en la Epístola a los Colosenses y porque los rasgos nuevos no son tan especiales como para que indiquen una mano diferente, o tienen sus puntos de enlace y sus equivalentes en las cartas sobre las que nadie tiene ni la menor duda. Creemos que lo han demostrado de sobra los recientes trabajos de los críticos.

La autenticidad de las Pastorales será estudiada al principio del libro que se les consagra. Estudio aparte exige la Epístola a los Hebreos, cualquiera que sea la opinión que se profese sobre su origen y sobre las relaciones más o menos íntimas que su redactor pueda tener con el Apóstol Pablo, porque campean en ella un lenguaje y una concepción muy especiales, que hacen imposible juntar su examen con el de las otras cartas. Quedan los Hechos,

de los que no vamos a ocuparnos aquí sino desde el punto de vista de la autenticidad.

2. Estaba de moda en otro tiempo considerar los Hechos de los Apóstoles como un escrito tendencioso, tan desprovisto de probidad literaria como de sentido histórico, como si hubiese sido la compilación tardía de un espíritu estrecho, deseoso de atenuar los violentos conflictos que acompañaron a la expansión del cristianismo y de presentar a Pedro y Pablo, contra toda evidencia, como dos compañeros de armas siempre unidos por la más conmovedora hermandad. La nueva escuela racionalista desprecia esas fantasías. El libro de los Hechos —asegura ella— es de un género legendario, de un tono edificante y de una tendencia apologética que bastan para que se le tenga como historia; sin embargo, no presenta ni la menor traza de tendencias intencionales, ni tiene por objetivo reconciliar a los partidarios de Pedro y de Pablo, ni defender a este último de sus adversarios, ni levantarlo al nivel del Príncipe de los Apóstoles. Si el autor se equivoca, es de buena fe; es sincero, pero está demasiado alejado de los acontecimientos para conocer con exactitud sus detalles y formarse un juicio justo del conjunto. La imaginación y la leyenda suplieron en él, sin duda alguna, la insuficiencia de la información documental.

En nuestros días se ha dado un gran paso hacia adelante. Se está a punto de considerar unánimemente al autor del tercer Evangelio y al de los Hechos como a un solo y mismo escritor. Y se concede también que los pasajes en que el escritor entra en escena, empleando la primera persona, no pueden ser más que el relato de un testigo ocular, quien necesariamente es el redactor de la obra entera. ¿Cómo se podría admitir que un artista tan delicado —teniendo por cosa cierta que no quiere burlarse del lector— haya remendado tan torpemente su obra con pedazos de una tela distinta? En fin, después de haber tratado, sin éxito, de identificar a este compañero de Pablo con Timoteo, con Silas, con Tito, la mayor parte de los críticos independientes vuelven a dar a San Lucas, quien, independientemente de la tradición, es el único que reúne en sí todos los datos del caso. El único punto todavía pendiente —se sobrentiende que en los círculos no católicos— es saber si Lucas publicó su libro un poco antes (Blass, Lumby, Harnack) [1], o un poco después (Sanday, Ramsay, Headlam) del año 70. Pero si el autor de los Hechos es San Lucas, el amigo y colaborador de Pablo, ¿qué importa

[1] Harnack declara, en su folleto titulado *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Leipzig, 1911, p. 69, que Lucas escribió los Hechos después del Evangelio, pero antes de que terminara la primera cautividad romana de Pablo, es decir hacia el año 60. Blass era de la misma opinión.

que haya escrito algunos años antes o algunos después de esa fecha? De cualquier manera, es contemporáneo de los acontecimientos que relata, habiendo sido con frecuencia un actor y un espectador de los mismos, y compone su narración en vida de testigos oculares que podrían desmentirlo.

Nadie estaba en mejores condiciones que él para ver bien, ni había otro tan indicado para escribir lo que él había visto. Con una elevada cultura intelectual, tenía sobre la manera de escribir la historia principios tan sanos como un Tucídides o como un Tácito. Sabía que ante todo es necesario interrogar a los testigos directos, confrontar los testimonios, remontarse a las mejores fuentes, disponer con arte los materiales, seguir con atención la marcha y el desarrollo de los acontecimientos, para satisfacer a un lector exigente y desarmar a una crítica severa. Tal es el programa que el mismo San Lucas traza al principio de su Evangelio y que cumplió en sus dos libros con igual acierto, teniendo en cuenta la diferencia de materias y de situaciones.

En los Hechos relata lo que él vió pasar bajo su mirada, o al menos en su campo de observación. Nótese que toda su narración tiene por centro a Antioquía, que es justamente su lugar de origen y su puesto de investigaciones. Aun sin tomar en cuenta la curiosa variante del texto occidental, que hace de San Lucas uno de los primeros miembros de la comunidad de Antioquía [2], es cierto que felizmente él vivió en la intimidad de su principal héroe y que estuvo en constante contacto con las gentes que rodeaban al Apóstol.

Tuvo por compañero de viaje o de apostolado a Sópatro de Berea, a Aristarco y Segundo de Tesalónica, a Gayo de Derbe, Tíquico y Trófimo de la provincia de Asia [3] y sobre todo a Marcos [4], Silas [5] y Timoteo [6]. En Cesarea fue hospedado por Felipe, uno de los siete primeros diáconos [7]. El número y la calidad de estos personajes son una garantía de información cierta y completa.

Testigo bien informado y observador atento, San Lucas lo es en un grado extraordinario. Su escrupulosa exactitud abarca una multitud de rasgos en que forzosamente fracasaría la inevitable torpeza de un falsario. San Lucas

[2] Hechos XI, 28: *συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν*. El hecho es del año 43 o de 44.

[3] Hechos XX, 4-5. Compañeros del Apóstol, de Corinto a Jerusalén.

[4] Col. IV, 10.14; II Tim. IV, 11. Marcos y Lucas estuvieron al mismo tiempo con Pablo durante sus dos cautiverios, o al menos durante el primero.

[5] Hechos XVI, 10. Silas estaba con Pablo cuando Lucas se les reunió.

[6] Lucas se encuentra con Timoteo en el curso de la segunda misión, y luego en el viaje de Corinto a Jerusalén; y, en fin, vivió con él en Roma, al lado de Pablo prisionero.

[7] Hechos XXI, 8. Es natural pensar que a él debe los detalles consignados en los capítulos VI-VIII.

sabe, por ejemplo, que los magistrados de Tesalónica se llamaban *politarcas* [8] y que el gobernador de Malta tenía el título especial de *primado* de la isla [9]; y nosotros lo ignorábamos hasta el día en que un descubrimiento fortuito nos lo ha venido a enseñar. Y sabe también que los magistrados de Filipos, llamados *estrategas,* tenían a su servicio *lictores* [10]: lo cual ocurría, en efecto, en ciertas colonias romanas, deseosas de calcar hasta en los menores detalles las costumbres de la Madre Patria. Da el nombre apropiado a los *procónsules* de Chipre y de Acaya [11]; y esta designación, justa en la época de que se trata, habría sido equivocada algunos años antes o algunos años más tarde. La actitud de los *fariseos* y de los *saduceos* [12] es presentada por él bajo un aspecto que el Evangelio no dejaba prever y que, sin embargo, es lo único que permite comprender las relaciones de la Iglesia primitiva con la Sinagoga. Se puede apostar cien contra uno a que un ensayista del siglo segundo no habría logrado pintar al vivo el motín de Efeso y que más de una vez habría enseñado la oreja hablando de los *asiarcas* favorables a Pablo, de la ciudad *neócora,* del *secretario* de la ciudad —muy diferente de los personajes que anteriormente llevaban el mismo nombre—, del *teatro* como lugar de reunión extraordinaria y, en fin, del título oficial debido a la diosa, *la gran Artemisa* de los Efesios [13]. La exactitud geográfica de San Lucas causa admiración al hombre que actualmente conoce mejor que nadie los lugares en que se desarrolló el drama de los Hechos (Ramsay): admiración de que participan todos los que han estudiado a fondo el episodio de la estadía de Pablo en Atenas y las travesías de que hablan los últimos capítulos. Era indispensable un dominio perfecto de la materia para evitar los anacronismos, las denominaciones incorrectas, las confusiones de personas, los errores menudos de topografía o de arqueología.

El examen de la crítica ha sido favorable a los Hechos. Mientras más en detalle se les ha examinado, más evidente ha sido su veracidad. Cuantas veces ha podido ser revisado este relato desde el punto de vista de las Epístolas de San Pablo, o de la Historia judía contemporánea, o de los monumentos de la historia profana, ha salido airoso de esta triple confrontación.

¿Merecen el mismo crédito los discursos de los Hechos? Estas cortas arengas, que nunca pueden exigir más de cinco o seis minutos, no son,

[8] Hechos XVII, 6.8.
[9] Hechos XXVIII, 7.
[10] Hechos XVI, 35-38.
[12] Hechos IV, 1; V, 17; XXIII, 6-8.
[12] IV, 1; V, 17; XXIII, 6-8.
[13] Hechos XIX, 31-35.

evidentemente, copias textuales; pero ¿serán al menos un fiel resumen? Nosotros preguntamos por qué había de ser en esto menos concienzudo un autor tan escrupulosamente exacto en sus descripciones. Sus fuentes no son en cuanto a los discursos ni menos dignas de crédito ni menos numerosas. El estilo de ellos es el de San Lucas hasta cierto punto, pero las ideas son indiscutiblemente las de los oradores puestos en el escenario. Pablo no habla como Esteban, ni éste como Santiago, ni este último como Pedro. Los discursos de Pablo, en particular, están siempre colocados en medio de sus circunstancias propias, lo cual constituye una presunción favorable. Se dirá que el escritor era lo suficientemente hábil para sacarlos de su cosecha; pero ¿no será más natural, en lugar de imaginar esa fea habilidad que era desconocida en las costumbres de la época, creer que tenía San Lucas a la mano relaciones dignas de fe? Por las alusiones de las Epístolas, sabemos lo que Pablo predicaba y hasta un poco su manera de predicar. Todo esto volvemos a hallarlo en las arengas que San Lucas le atribuye y en ellas reconocemos también la terminología favorita del Apóstol. Todos estos hechos inspiran confianza y no dudamos en considerar los discursos de Pablo en los Hechos como un eco directo y fiel de su predicación [14].

[14] Para más detalles, véase *Saint Luc et les Actes des apôtres* en *Etudes,* 1913, t. CXXXVII, p. 737-760, y *Les sources des Actes des apôtres,* en *Recherches de science religieuse,* 1913, t. IV, p. 275.

En un trabajo más reciente (*The Composition and Date of Acts,* fasc. I de *Harvard Theol. Studies,* Cambridge, 1916), el profesor Torrey sostiene que la primera parte de los Hechos (cap. I-XV) es una simple traducción *de un solo* documento arameo, que porque el griego de esta parte es un *griego de traducción,* que a veces no es inteligible sino recurriendo uno al original. Según eso, San Lucas habría agregado a esta traducción la segunda parte de los Hechos, compuesta en Roma durante el cautiverio de San Pablo, antes del año 64. No creemos que Torrey haya logrado probar su tesis, aunque admitimos de grado que San Lucas debió tener entre sus manos documentos escritos, griegos o arameos. Véase el estudio del P. Vosté O. P. (*Rev. bibl.,* 1917, p. 300-3). Ch. Anderson Scott (*Exposit. Times,* febrero 1920) hace una lúcida exposición de la controversia suscitada, en Estados Unidos y en Inglaterra, por la teoría del prof. Torrey.

NIHIL OBSTAT

EL CENSOR ECLESIASTICO
JESÚS GARCÍA GUTIÉRREZ

Mixcoac, D. F., noviembre 1º de 1946

"IMPRIMATUR"

Lo decretó el Excmo. y Rvmo. Sr. Arzobispo. Doy fe.

Por el M. I. Sr. Srio.
RAMÓN GARCÍA PLAZA

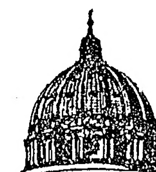
México, noviembre 18 de 1946.

FERDINAND PRAT, S. J.

LA TEOLOGIA DE SAN PABLO

PRIMERA PARTE

TRADUCCIÓN DE SALVADOR ABASCAL



EDITORIAL JUS
México, 1947

Título francés: *La Théologie de Saint Paul.*
Vigésima quinta edición francesa: París, 1938.

Primera edición castellana: México, 1947.

La Editorial Jus presenta esta obra en colaboración con la Facultad de Filosofía del Centro Cultural Universitario.

ADVERTENCIA DE LA VIGESIMA QUINTA EDICION FRANCESA

A partir de la séptima edición de este volumen, los cambios son poco importantes y casi de no tomarse en cuenta. En consecuencia, la paginación es la misma. Hemos puesto al final del segundo tomo un cuadro de concordancias que permite identificar las citas hechas conforme a las ediciones anteriores [1].

Según el juicio de un docto y benévolo crítico, el autor siente cada vez más la necesidad de "librarse de discusiones estériles", con el fin de "concentrar todo su esfuerzo en estudios positivos, cuya utilidad sea duradera". Por lo cual se abstiene de señalar y de atacar ciertas hipótesis caprichosas, sistemas efímeros que no tienen esperanzas de vida y cuyo único o principal mérito está en la novedad. También ha creído conveniente apartarse de toda controversia con escritores católicos, porque esa clase de polémicas no tiene su sitio propio en una obra doctrinal y porque ordinariamente carece de interés para el público y no es de provecho para la ciencia.

Se le dieron a esta edición algunos retoques sin importancia, por ejemplo sobre las relaciones de San Pablo con la iglesia de Corinto (p. 162-4), sobre el significado de la palabra propiciación (pág. 483). Los demás cambios no son sino en minucias.

(París, 25 de marzo de 1938).

Los mismos convencionalismos que para las ediciones anteriores:

1.—Reservamos la bibliografía para el segundo volumen, así como los índices generales y el cuadro analítico de las materias. Aquí no se hallarán más que las indicaciones bibliográficas concernientes a temas especiales.

[1] En esta traducción se suprime ese cuadro de concordancias por una razón obvia. (Nota del traductor).

2.—Salvo indicación en contrario, las referencias patrísticas se hacen conforme a la Patrología de Migne. La cifra romana indica el tomo y la cifra árabe la página. El nombre del autor dice por sí solo si se trata de la Patrología latina o de la griega. Por ejemplo: Hilario, De trinit. VIII, 47, X, 22, significa esto: De trinitate de San Hilario, Libro VIII, Nº 47, Patrología latina de Migne, tomo X, pág. 22. Los Padres griegos o latinos ya impresos en las ediciones de Leipzig y de Viena son citados de acuerdo con ellas.

3.—El exponente colocado en seguida de un título y en la parte superior indica la edición. Por ejemplo, Cornely, Introd.² quiere decir: segunda edición de la Introductio historica et critica in S. Scripturam del P. Cornely. Cuando no hay posibilidad alguna de equivocación, solemos citar el título con abreviaturas, pero sin recurrir por el ansia de ahorrar algunas líneas a esas siglas algebraicas que tan rudamente ponen a prueba la paciencia del lector.

4.—En el caso de los comentaristas antiguos y modernos, no ha parecido necesario remitir siempre al volumen y a la página. Si Estio y Teodoreto son citados a propósito de Rom. VIII, 28, se comprende fácilmente que es necesario recurrir al comentario correspondiente.

5.—En cuanto al texto griego de San Pablo, seguimos generalmente la edición de Nestle que anda en manos de todo el mundo (Novum Testamentum Graece et Latine⁵, Stuttgart, 1914); sin embargo, nos apartamos de ella en algunas particularidades ortográficas y a veces también en la puntuación. El texto latino es naturalmente el de la Vulgata Clementina.

INTRODUCCION

CAPITULO I

COSAS DE METODO

I. De la teología bíblica.

1. *Definición.* — 2. *El mejor camino.*

1. En su más amplio significado, la Teología es la ciencia de la Religión Revelada. Toma el nombre de Teología positiva cuando se dedica a hacer la exposición completa del Dogma, sin privarse de trazar el desenvolvimiento histórico del mismo. Y si después de haber coordinado los elementos de la Revelación se agregan a estos cimientos las principales conclusiones racionales para hacer con todo ello un vasto y armonioso edificio en que todas las partes se sostienen y se ordenan mutuamente, tenemos la Escolástica. La Teología Bíblica no es más que una sección de la positiva. De los dos manantiales de la Verdad Revelada —Escritura y Tradición— no abreva la Teología positiva más que en el primero. Su papel es recoger los resultados de la Exégesis, unirlos y compararlos, ponerlos en su lugar propio en la historia de la Revelación, esforzándose en seguir la marcha ascendente de ésta, y en proporcionar así a la Escolástica una base segura y materiales bien preparados. En dos palabras, la Teología Bíblica es el fruto de la Exégesis y el germen de la Escolástica, pero no es ni la Escolástica ni la Exégesis. Esta estudia los textos particulares sin inquietarse mucho por sus relaciones: procede por análisis. La Teología Bíblica une el análisis a la síntesis, porque debe comprobar los resultados de su precursora antes de emplearlos en la reconstrucción de un sistema o, más bien, de un pensamiento; pero se caracteriza por la síntesis. Por otra parte, la Escolástica es tan sólo la exposición racional de hechos tomados de la

Teología positiva, sin cuyo fundamento se quedaría la Escolástica en el vacío. Es necesario que la preceda y la aclare la Teología Bíblica, pero cuidando de que ésta no se apodere del objeto de aquélla y de que no le tome prestado el método, cuyo procedimiento ordinario es la deducción. Se puede decir que la Teología Bíblica se detiene donde empieza la Escolástica y que comienza donde termina la Exégesis.

La Teología Bíblica sería protestante si tuviese la pretensión de ser toda la Teología: protestante en principio, porque, por una feliz inconsecuencia, jamás se han encerrado exclusivamente dentro de la Teología Bíblica los luteranos ni los calvinistas, como tampoco los anglicanos. Y sería racionalista, si se pusiera en contradicción consigo misma o con los demás datos de la Revelación. Guiada por el magisterio infalible —que se expresa por las definiciones de la Iglesia y por la tradición legítima— no puede aspirar a la autonomía absoluta. Sin embargo, no es necesario que busque en los escritos inspirados toda la Doctrina Católica en su grado actual de claridad y de certidumbre. Esto sería olvidar la tesis elemental de la vida del Dogma. Se debe, en fin, recordar que la Teología de un autor —aunque éste sea San Pablo mismo— no es toda la Teología, pues no cubre más que una porción más o menos exigua del vasto campo de la Revelación escrita, y tiene, por lo tanto, lagunas e interrupciones, faltas de armonía o de proporción. Todos los libros del Nuevo Testamento son en cierto grado obras de circunstancias, y quizá esto pueda decirse con mayor razón de los escritos de San Pablo que de todos los demás. Las Epístolas de este Santo son, más que la prolongación regular de su predicación, un medio extraordinario, casi anormal, de resolver dificultades imprevistas y de hacer frente a necesidades locales. Si él se hubiera hallado más cerca de los Gálatas, probablemente no les habría escrito. Los desórdenes y las divisiones de Corinto nos han valido sin duda las dos Epístolas a los Corintios. Aun la Epístola a los Romanos, la más desembarazada de toda polémica, quizá deba su existencia al peligro del judaísmo. Porque Pablo ha recibido la misión de predicar, no de bautizar o de escribir, y cuando bajo la inspiración divina toma la pluma, es que lo provoca y como que lo constriñe un hecho de orden particular. De lo cual resulta que la evolución de su doctrina escrita, subordinada a las influencias exteriores, no siempre es paralela al desenvolvimiento lógico de su pensamiento. No escribe él como predica, ni escribe lo que predica. Sus cartas están dominadas a menudo por las necesidades de la controversia y toda controversia destruye las proporciones, pues abulta ciertos rasgos con detrimento de los otros.

2.—Se entrevén desde luego las dificultades de nuestra tarea. Si se prefiere el orden cronológico, quedan separados algunos hechos a los que tiende a unir una causalidad común y se desarticulan doctrinas cuya simple conjunción sería una luz; y si se escoge el orden lógico, se mezclan al mismo tiempo enseñanzas de todas las épocas y ocurre entonces que muchos rasgos, mirados fuera de su cuadro histórico, se presentan bajo una falsa luz. Nosotros hemos creído evitar la mayor parte de los inconvenientes, dividiendo este trabajo en dos secciones. La primera colocará en el medio histórico las enseñanzas del Apóstol y, estudiando en lo vivo el progreso de sus Revelaciones, se esforzará en poner de relieve la evolución ascendente de su pensamiento. Tal vez se sienta tentado aquí algún lector a tener por excesiva la parte concedida a la historia. Y habría razón para ello si el pensamiento de un hombre pudiera ser comprendido independientemente de las circunstancias históricas que lo impulsan, o si la historia de los Apóstoles no perteneciera por sí misma a la Teología. Los Apóstoles nos transmiten la Revelación por medio de sus actos, tan eficazmente como por medio de sus palabras y de sus escritos. Pues ¿qué se entiende por Teología si se niega este nombre a los decretos de la Asamblea de Jerusalén, al incidente de Antioquía, a la actitud de San Pablo frente a la Ley Mosaica?

En la segunda parte, se procurará dar una vista de conjunto de la Teología del gran Apóstol, descubriendo en Ella la idea dominante, señalando sus conexiones y siguiendo sus consecuencias. Esta mirada de síntesis, que lleva a la unidad los elementos doctrinales dispersos por el azar de las circunstancias exteriores, es necesaria sobre todo para el estudio de la persona y de la obra de Cristo, de la doctrina sobre los Sacramentos, para la escatología y, en fin, para la Moral, cuyos principios y deducciones frecuentemente están sujetos por un lazo muy flojo a los desenvolvimientos dogmáticos. No se podría pensar en acomodar la predicación de San Pablo dentro de los cuadros perfectamente clasificados de la Teología actual. Estos cuadros no son hechos para ella: o son muy vastos o muy estrechos. Muchos de los destinados a materias clásicas quedarían casi vacíos; y otros no podrían contener el desbordamiento de tesis de una importancia vital en el siglo apostólico y cuyo interés es ahora mucho menor.

La terminología de San Pablo merece una atención especial. Si el estudio del lenguaje bíblico es más bien del resorte de la Exégesis, cae dentro del dominio de la Teología cuando ésta abraza cierto número de hechos característicos que gravitan en torno de una enseñanza central. ¿Quién podrá lisonjearse de penetrar en el pensamiento del Apóstol si no ha pesado primero el valor de los términos que éste usa constantemente: carne y espíritu, gracia y carisma, fe y ley, pecado y prevaricación, justicia y justifica-

ción, vocación y elección, evangelio, misterio, parusia, redención, salud, gloria y otros muchos?

Para no embarazar el texto ni hacer pesada la exposición, hemos consagrado a estos términos notas exegéticas y filológicas proporcionadas a la importancia de cada uno de ellos. Convenía estar en guardia contra un doble escollo: suponer, a priori, que el vocabulario de San Pablo era idéntico al de sus compañeros de apostolado; y admitir, a ojos cerrados, que le son siempre aplicables las definiciones formuladas más tarde por la Escolástica bajo la influencia de la filosofía aristotélica. Como ninguna expresión humana de la Verdad Divina es adecuada a su objeto, el pensamiento cristiano aspira indefinidamente a un grado superior de precisión y de exactitud. Quizá logremos comprobar en San Pablo mismo un esfuerzo permanente hacia lo mejor. No es que aislemos el lenguaje de los Apóstoles de la lengua comúnmente usada en el tiempo de ellos; pero es justo reconocer algunos significados específicamente cristianos, correspondientes a las ideas características de la nueva doctrina. No por haberse exagerado en otro tiempo la importancia del lenguaje bíblico se va a caer ahora en el exceso contrario de negar a los nuevos dogmas el uso de expresiones apropiadas.

II. Las fuentes.

1. Las cartas auténticas. — 2. Los discursos de los Hechos.

1. Las fuentes exclusivas de la Teología Bíblica son los libros del canon de la Biblia. El haber desconocido esta verdad fue una de las aberraciones de la Teología histórica en el siglo XIX. Al poner los escritos profanos en el mismo plano que la Biblia, se puede tener ciertamente la historia de las ideas filosóficas y religiosas de una época, pero esta amalgama no es Teología ni mucho menos Teología Bíblica. La canonicidad es cosa que resuelve el magisterio de la Iglesia; y la autenticidad es algo que generalmente queda en manos de la crítica y de la historia. Reservándonos para hacer en la Introducción un examen más detallado, aquí queremos solamente jalonar nuestro camino con algunos puntos que nos sirvan de señales.

Sabido es que, en virtud de una concepción a priori de los orígenes del Cristianismo, la escuela de Tubinga relegó al siglo segundo la mayor parte de los libros del Nuevo Testamento. Declaró apócrifos todos los escritos

de tono conciliador, de tranquila polémica y que no respiraran con fuerza la oposición que se suponía haber existido, desde el origen, entre el helenismo y el judeo-cristianismo. No reconocía esa escuela a Pablo más que la paternidad de las cuatro grandes Epístolas, creyendo distinguir en éstas el espíritu liberal y universalista, pero al mismo tiempo intransigente y exagerado, del doctor de los Gentiles. Estas especulaciones no conquistaron jamás mucho crédito fuera de Alemania. Y aun allí se quedaron dentro del círculo de los historiadores del dogma que de antemano se habían afiliado al sistema de la evolución hegeliana. En general, se negaron a aceptarlas los exégetas y los filólogos, que son jueces más competentes en materia de autenticidad. Pero mientras los discípulos de Baur volvían lentamente hacia atrás, un partido aún más radical y camorrista trató de seguir adelante. Este grupo, calificado, por sus adversarios, de escéptico, de seudo-crítico, de hipercrítico y de anticrítico, es conocido con el nombre de Escuela Holandesa, porque, con excepción de un suizo y de un yanqui, no ha logrado reclutar adeptos fuera de los Países Bajos. Niega atrevidamente la autenticidad de *todas* las Epístolas paulinas, por las mismas razones que alega Tubinga contra las cartas breves.

¿Será verosímil —preguntan estos aventureros de la crítica— que Pablo escribiese a los cristianos de Roma, a desconocidos, la Epístola a los Romanos que se le atribuye? ¿Iba él a tratarlos así, él, que recurre a tantas sutilezas y subterfugios con sus hijos espirituales de Corinto y de Galacia? Es imposible —siguen diciendo— dar una explicación razonable a su actitud frente a los unos y a los otros, ni comprender nada de las relaciones mutuas de los partidos y de las sectas, si las cartas de que se trata fueran auténticas: sus datos doctrinales y religiosos ponen de manifiesto un progreso tan amplio y tan profundo de la vida y del pensamiento cristianos, que no pudo haber sido alcanzado en pocos años después de la muerte de Cristo. No se podría atribuir a Pablo, ni a ningún contemporáneo suyo, una experiencia tan vasta, un esfuerzo espiritual tan grande, ni semejante ensanchamiento del campo de la visión. En las grandes Epístolas se manifiesta ya *un tipo de doctrina tradicional,* dándose por hecho que los lectores están familiarizados con él y que lo abrazan con un vivo entusiasmo y una simplicidad de niños, o, al contrario, que están empeñados encarnizadamente en rechazarlo. Muchos de los adversarios de Pablo en Corinto han rebasado la etapa del paulinismo y podrían ser calificados de *hiperpaulinos;* y otros, como los judaizantes de Galacia, permanecen en la retaguardia y aun retroceden hasta el judeo-cristianismo. La existencia de estos dos partidos, a un grado tan cortante, es inconcebible en vida de San Pablo. Para el autor de las Epístolas, San Pablo es, evidentemente, una figura del pasado. La reforma total del

Cristianismo primitivo se produjo entonces. Los discípulos de Jesús habían abandonado sus aspiraciones nacionalistas: la antigua concepción de Jesús Mesías había cedido el lugar a la más espiritual de Jesús Hijo de Dios; y la Ley se había eclipsado ya ante el Evangelio. Y todo esto debió exigir mucho tiempo, aun en aquellas horas de alta tensión moral que caracterizaron los comienzos del Cristianismo. ¿Se podrá uno imaginar que la primera generación cristiana agitara temas tales como la relación de la Ley con el Evangelio, la justificación por la fe o por las obras, la elección y la reprobación, el Cristo según la carne y el Cristo según el espíritu, el celibato y el matrimonio, las señales del verdadero apostolado? No, la religión que se ve despuntar en las grandes Epístolas no puede ser del período que precede a la muerte de Pablo. Todo denota en ella una fecha más reciente: el final del siglo primero o el principio del segundo.

Así razonan los portentos de la crítica. Han enfurecido a los últimos mantenedores de Tubinga, de quienes son la condenación viviente, puesto que no hacen más que llevar al extremo el método y los principios de sus precursores. Dejemos que zanjen ellos entre sí sus pendencias. No nos desagrada señalar el grado de extravagancia a que puede conducir el abuso del método subjetivo. Por lo demás, ya han dado sus frutos estas francachelas de hipercrítica. Se ha producido una marcada reacción. Holsten, que permaneció fiel hasta el extremo al espíritu de Tubinga, se ha visto obligado a ceder. Harnack, después de haber retrocedido en igual forma, insiste en que se vuelva aún más hacia la tradición. Son raros ahora quienes se niegan a reconocer a Pablo como autor de la carta a los Filipenses, del recado a Filemón y de las dos Epístolas a los Tesalonicenses, al menos de la primera. Esto no tarda en ser un dogma aceptado por todo mundo, por lo cual es inútil que nos detengamos en la demostración de una tesis que mañana no tendrá ya opositores. Todos los días gana terreno la autenticidad de la Epístola a los Colosenses. Se podría decir otro tanto de su hermana gemela, la Epístola a los Efesios, pero en cuanto a ésta hay una poca de más lentitud y mayor vacilación. Sin embargo, los presagios son cada vez más favorables y creemos que pronto se disiparán las últimas nieblas.

Si se mira la Epístola a los Efesios como si hubiera sido dirigida exclusivamente a ellos, tropieza uno con dificultades casi insuperables. Quizá era la Iglesia de Efeso la que el Apóstol amaba más íntimamente. A ella había consagrado Pablo tres años enteros de trabajo. En Efeso había estado enfermo hasta quedar desahuciado y allí había sostenido contra los agitadores de Corinto una lucha desigual, saliendo vencedor. Allí había recibido, en compensación, consuelos indecibles y las pruebas más conmovedoras de adhesión filial. ¿Quién iba a poder olvidar la desgarradora escena de los adioses de San Pablo a los ancianos de Efeso? Pues bien, la carta que les dirige, si la actual dirección no está equivocada, se parece menos a una carta que a una disertación, porque no tiene colorido local, ni alusiones personales, ni uno solo de esos rasgos amables y delicados que él tanto prodiga aun con los Romanos y los Colosenses, a quienes nunca había visto. Por otra parte, pesa una duda sobre la autenticidad de las palabras "en Efeso" que se leen ahora al principio de la Epístola. No las tienen nuestros dos más antiguos manuscritos griegos; San Basilio afirma que en su tiempo no se leían tampoco en las más antiguas copias; el Ambrosiaster las ignora; San Victorino también, o al menos muy probablemente; y Orígenes hace ver claramente por su comentario que tampoco él las conoce. En fin, Marción designaba a los Laodicenses como destinatarios de esta carta, cosa que no habría podido decir si hubiese visto en el texto las mencionadas palabras; ni se ve, por lo demás, qué razón dogmática hubiera podido tener para suprimirlas.

Todas las dificultades se allanan con la hipótesis de una circular que hubiera sido dirigida a las Iglesias de Asia cuya metrópoli era Efeso. El tono impersonal, las expresiones dubitativas, los saludos generales se hacen entonces de rigor. Y nada tiene de extraño la ausencia de las palabras "en Efeso" en los más antiguos ejemplares. Y la tradición posterior se explica también sin dificultad, por ser los Efesios los principales destinatarios de la Epístola, si no los únicos. En consecuencia, no se puede oponer a la autenticidad nada serio: ni el léxico, porque la proporción de los *hapax legomena* no es superior al término medio y sí, más bien, menor; ni el estilo, porque los apretados agolpamientos, las locuciones genitivas articuladas, los sinónimos unidos por parejas, las anacolutas, las extensas digresiones a propósito de una palabra son características del género de Pablo; ni la doctrina, porque se halla en substancia en la Epístola a los Colosenses y porque los rasgos nuevos no son tan especiales como para que indiquen una mano diferente, o tienen sus puntos de enlace y sus equivalentes en las cartas sobre las que nadie tiene ni la menor duda. Creemos que lo han demostrado de sobra los recientes trabajos de los críticos.

La autenticidad de las Pastorales será estudiada al principio del libro que se les consagra. Estudio aparte exige la Epístola a los Hebreos, cualquiera que sea la opinión que se profese sobre su origen y sobre las relaciones más o menos íntimas que su redactor pueda tener con el Apóstol Pablo, porque campean en ella un lenguaje y una concepción muy especiales, que hacen imposible juntar su examen con el de las otras cartas. Quedan los Hechos,

de los que no vamos a ocuparnos aquí sino desde el punto de vista de la autenticidad.

2. Estaba de moda en otro tiempo considerar los Hechos de los Apóstoles como un escrito tendencioso, tan desprovisto de probidad literaria como de sentido histórico, como si hubiese sido la compilación tardía de un espíritu estrecho, deseoso de atenuar los violentos conflictos que acompañaron a la expansión del cristianismo y de presentar a Pedro y Pablo, contra toda evidencia, como dos compañeros de armas siempre unidos por la más conmovedora hermandad. La nueva escuela racionalista desprecia esas fantasías. El libro de los Hechos —asegura ella— es de un género legendario, de un tono edificante y de una tendencia apologética que bastan para que se le tenga como historia; sin embargo, no presenta ni la menor traza de tendencias intencionales, ni tiene por objetivo reconciliar a los partidarios de Pedro y de Pablo, ni defender a este último de sus adversarios, ni levantarlo al nivel del Príncipe de los Apóstoles. Si el autor se equivoca, es de buena fe; es sincero, pero está demasiado alejado de los acontecimientos para conocer con exactitud sus detalles y formarse un juicio justo del conjunto. La imaginación y la leyenda suplieron en él, sin duda alguna, la insuficiencia de la información documental.

En nuestros días se ha dado un gran paso hacia adelante. Se está a punto de considerar unánimemente al autor del tercer Evangelio y al de los Hechos como a un solo y mismo escritor. Y se concede también que los pasajes en que el escritor entra en escena, empleando la primera persona, no pueden ser más que el relato de un testigo ocular, quien necesariamente es el redactor de la obra entera. ¿Cómo se podría admitir que un artista tan delicado —teniendo por cosa cierta que no quiere burlarse del lector— haya remendado tan torpemente su obra con pedazos de una tela distinta? En fin, después de haber tratado, sin éxito, de identificar a este compañero de Pablo con Timoteo, con Silas, con Tito, la mayor parte de los críticos independientes vuelven a dar a San Lucas, quien, independientemente de la tradición, es el único que reúne en sí todos los datos del caso. El único punto todavía pendiente —se sobrentiende que en los círculos no católicos— es saber si Lucas publicó su libro un poco antes (Blass, Lumby, Harnack) [1], o un poco después (Sanday, Ramsay, Headlam) del año 70. Pero si el autor de los Hechos es San Lucas, el amigo y colaborador de Pablo, ¿qué importa

[1] Harnack declara, en su folleto titulado *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte*, Leipzig, 1911, p. 69, que Lucas escribió los Hechos después del Evangelio, pero antes de que terminara la primera cautividad romana de Pablo, es decir hacia el año 60. Blass era de la misma opinión.

que haya escrito algunos años antes o algunos después de esa fecha? De cualquier manera, es contemporáneo de los acontecimientos que relata, habiendo sido con frecuencia un actor y un espectador de los mismos, y compone su narración en vida de testigos oculares que podrían desmentirlo.

Nadie estaba en mejores condiciones que él para ver bien, ni había otro tan indicado para escribir lo que él había visto. Con una elevada cultura intelectual, tenía sobre la manera de escribir la historia principios tan sanos como un Tucídides o como un Tácito. Sabía que ante todo es necesario interrogar a los testigos directos, confrontar los testimonios, remontarse a las mejores fuentes, disponer con arte los materiales, seguir con atención la marcha y el desarrollo de los acontecimientos, para satisfacer a un lector exigente y desarmar a una crítica severa. Tal es el programa que el mismo San Lucas traza al principio de su Evangelio y que cumplió en sus dos libros con igual acierto, teniendo en cuenta la diferencia de materias y de situaciones.

En los Hechos relata lo que él vió pasar bajo su mirada, o al menos en su campo de observación. Nótese que toda su narración tiene por centro a Antioquía, que es justamente su lugar de origen y su puesto de investigaciones. Aun sin tomar en cuenta la curiosa variante del texto occidental, que hace de San Lucas uno de los primeros miembros de la comunidad de Antioquía [2], es cierto que felizmente él vivió en la intimidad de su principal héroe y que estuvo en constante contacto con las gentes que rodeaban al Apóstol.

Tuvo por compañero de viaje o de apostolado a Sópatro de Berea, a Aristarco y Segundo de Tesalónica, a Gayo de Derbe, Tíquico y Trófimo de la provincia de Asia [3] y sobre todo a Marcos [4], Silas [5] y Timoteo [6]. En Cesarea fue hospedado por Felipe, uno de los siete primeros diáconos [7]. El número y la calidad de estos personajes son una garantía de información cierta y completa.

Testigo bien informado y observador atento, San Lucas lo es en un grado extraordinario. Su escrupulosa exactitud abarca una multitud de rasgos en que forzosamente fracasaría la inevitable torpeza de un falsario. San Lucas

[2] Hechos XI, 28: *συνεστραμμένων δὲ ἡμῶν*. El hecho es del año 43 o de 44.

[3] Hechos XX, 4-5. Compañeros del Apóstol, de Corinto a Jerusalén.

[4] Col. IV, 10.14; II Tim. IV, 11. Marcos y Lucas estuvieron al mismo tiempo con Pablo durante sus dos cautiverios, o al menos durante el primero.

[5] Hechos XVI, 10. Silas estaba con Pablo cuando Lucas se les reunió.

[6] Lucas se encuentra con Timoteo en el curso de la segunda misión, y luego en el viaje de Corinto a Jerusalén; y, en fin, vivió con él en Roma, al lado de Pablo prisionero.

[7] Hechos XXI, 8. Es natural pensar que a él debe los detalles consignados en los capítulos VI-VIII.

sabe, por ejemplo, que los magistrados de Tesalónica se llamaban *politarcas* [8] y que el gobernador de Malta tenía el título especial de *primado* de la isla [9]; y nosotros lo ignorábamos hasta el día en que un descubrimiento fortuito nos lo ha venido a enseñar. Y sabe también que los magistrados de Filipos, llamados *estrategas*, tenían a su servicio *lictores* [10]: lo cual ocurría, en efecto, en ciertas colonias romanas, deseosas de calcar hasta en los menores detalles las costumbres de la Madre Patria. Da el nombre apropiado a los *procónsules* de Chipre y de Acaya [11]; y esta designación, justa en la época de que se trata, habría sido equivocada algunos años antes o algunos años más tarde. La actitud de los *fariseos* y de los *saduceos* [12] es presentada por él bajo un aspecto que el Evangelio no dejaba prever y que, sin embargo, es lo único que permite comprender las relaciones de la Iglesia primitiva con la Sinagoga. Se puede apostar cien contra uno a que un ensayista del siglo segundo no habría logrado pintar al vivo el motín de Efeso y que más de una vez habría enseñado la oreja hablando de los *asiarcas* favorables a Pablo, de la ciudad *neócora*, del *secretario* de la ciudad —muy diferente de los personajes que anteriormente llevaban el mismo nombre—, del *teatro* como lugar de reunión extraordinaria y, en fin, del título oficial debido a la diosa, *la gran Artemisa* de los Efesios [13]. La exactitud geográfica de San Lucas causa admiración al hombre que actualmente conoce mejor que nadie los lugares en que se desarrolló el drama de los Hechos (Ramsay): admiración de que participan todos los que han estudiado a fondo el episodio de la estadía de Pablo en Atenas y las travesías de que hablan los últimos capítulos. Era indispensable un dominio perfecto de la materia para evitar los anacronismos, las denominaciones incorrectas, las confusiones de personas, los errores menudos de topografía o de arqueología.

El examen de la crítica ha sido favorable a los Hechos. Mientras más en detalle se les ha examinado, más evidente ha sido su veracidad. Cuantas veces ha podido ser revisado este relato desde el punto de vista de las Epístolas de San Pablo, o de la Historia judía contemporánea, o de los monumentos de la historia profana, ha salido airoso de esta triple confrontación.

¿Merecen el mismo crédito los discursos de los Hechos? Estas cortas arengas, que nunca pueden exigir más de cinco o seis minutos, no son,

[8] Hechos XVII, 6.8.
[9] Hechos XXVIII, 7.
[10] Hechos XVI, 35-38.
[11] Hechos IV, 1; V, 17; XXIII, 6-8.
[12] IV, 1; V, 17; XXIII, 6-8.
[13] Hechos XIX, 31-35.

evidentemente, copias textuales; pero ¿serán al menos un fiel resumen? Nosotros preguntamos por qué había de ser en esto menos concienzudo un autor tan escrupulosamente exacto en sus descripciones. Sus fuentes no son en cuanto a los discursos ni menos dignas de crédito ni menos numerosas. El estilo de ellos es el de San Lucas hasta cierto punto, pero las ideas son indiscutiblemente las de los oradores puestos en el escenario. Pablo no habla como Esteban, ni éste como Santiago, ni este último como Pedro. Los discursos de Pablo, en particular, están siempre colocados en medio de sus circunstancias propias, lo cual constituye una presunción favorable. Se dirá que el escritor era lo suficientemente hábil para sacarlos de su cosecha; pero ¿no será más natural, en lugar de imaginar esa fea habilidad que era desconocida en las costumbres de la época, creer que tenía San Lucas a la mano relaciones dignas de fe? Por las alusiones de las Epístolas, sabemos lo que Pablo predicaba y hasta un poco su manera de predicar. Todo esto volvemos a hallarlo en las arengas que San Lucas le atribuye y en ellas reconocemos también la terminología favorita del Apóstol. Todos estos hechos inspiran confianza y no dudamos en considerar los discursos de Pablo en los Hechos como un eco directo y fiel de su predicación [14].

[14] Para más detalles, véase *Saint Luc et les Actes des apôtres* en *Etudes*, 1913, t. CXXXVII, p. 737-760, y *Les sources des Actes des apôtres*, en *Recherches de science religieuse*, 1913, t. IV, p. 275.

En un trabajo más reciente (*The Composition and Date of Acts*, fasc. I de *Harvard Theol. Studies*, Cambridge, 1916), el profesor Torrey sostiene que la primera parte de los Hechos (cap. I-XV) es una simple traducción *de un solo* documento arameo, que porque el griego de esta parte es un *griego de traducción*, que a veces no es inteligible sino recurriendo uno al original. Según eso, San Lucas habría agregado a esta traducción la segunda parte de los Hechos, compuesta en Roma durante el cautiverio de San Pablo, antes del año 64. No creemos que Torrey haya logrado probar su tesis, aunque admitimos de grado que San Lucas debió tener entre sus manos documentos escritos, griegos o arameos. Véase el estudio del P. Vosté O. P. (*Rev. bibl.*, 1917, p. 300-3). Ch. Anderson Scott (*Exposit. Times*, febrero 1920) hace una lúcida exposición de la controversia suscitada, en Estados Unidos y en Inglaterra, por la teoría del prof. Torrey.

CAPITULO II

EL VASO DE ELECCION

I. Saulo de Tarso.

1. *El medio y el hombre.*—2. *La escuela helenista de Tarso.*

1. Si la acción divina en la voluntad y en la inteligencia fuera una impulsión mecánica; si el hombre inspirado no fuera más que una lira tocada por los dedos de Dios o una pluma que grabara los conceptos del redactor celestial, sería algo inútil investigar cómo fueron el temperamento y el medio ambiente del hagiógrafo. Pero éste no es ni una materia inerte ni un instrumento inanimado. Siente, vive, piensa; y sus pensamientos y sus sentimientos no pueden dejar de teñir la Revelación que los penetra, así como un flúido da su color al rayo luminoso que lo atraviesa. Isaías y Ezequiel no transmiten con idéntico tono el mismo mensaje divino. Y esto no es un sencillo negocio de léxico. Sea cual fuere la traducción que se haga, las visiones de Oseas no se parecerán jamás a las de Amós; y nadie puede estar expuesto a tomar un capítulo de San Marcos por una página de San Juan. Por lo cual todos los exégetas proclaman con razón la necesidad de estudiar el carácter individual de los escritores sagrados, con sus hábitos del espíritu, el giro ordinario de sus pensamientos, su educación y su situación social, las circunstancias exteriores de sus vidas y de sus actos.

No se tiene de un hombre, sobre todo de un escritor, más que un conocimiento muy imperfecto, mientras se ignore el medio intelectual y moral en que se ha formado. Del medio ambiente obtenemos el lenguaje —este maravilloso instrumento de la actividad mental—, la asociación inconsciente y el giro habitual de nuestros pensamientos, con un patrimonio más o

menos rico de conceptos, elaborados durante generaciones antes de tocarnos en herencia: y todo esto junto constituye el temperamento del espíritu, así como la sangre, la raza, el régimen y el género de vida forman el temperamento del cuerpo. La educación modifica a veces —más frecuentemente refuerza— este primer fondo de atavismo. Ni la inspiración divina lo elimina, porque la Gracia no suprime la naturaleza, sino que la eleva y la transforma, respetando en ella el sello primitivo y la individualidad perfectamente diferenciada.

Tanto por el nacimiento como por la educación de Saulo, éste nos hace prever una naturaleza compleja en que se unirán todos los contrastes. "Judío de raza, originario de Tarso, ciudadano romano" [1]: tal es el estado civil cuyos datos proporciona él mismo en la causa que se le instruye. Según San Jerónimo, Giscala fue la cuna de la familia de Pablo [2]: según esto, también el décimotercer Apóstol fue Galileo. Los Judíos eran ya en aquella época los más cosmopolitas de los hombres. Vejados en Palestina por poderes rivales, oprimidos por los invasores, atraídos de fuera por el apetito del lucro y el instinto del comercio, habían sembrado de colonias todos los puntos del imperio. Seguros de hallar en cualquier parte, entre sus compatriotas, buena acogida, recursos y protección, cambiaban de país a la menor alarma. Para ellos la patria era el universo.

En esta época, Tarso era una de las ciudades más florecientes de Asia. Colmada de favores por Roma, libre y exenta de impuestos desde Pompeyo, metrópoli de Cilicia desde Augusto, debía ella a su soberbia situación el ser una factoría de primer orden y uno de los mercados más activos. Desde las alturas vecinas de la ciudad, la mirada abarcaba a la vez, por encima de los bosquecillos de palmeras, la nevada mole del Taurus, las blancas velas del Mediterráneo que llegaban hasta la población por un río entonces navegable —el Cydnus— y, en fin, toda la Cilicia campestre, labrada en cuanto alcanzaba la vista y que semejaba un tablero de ajedrez por los innumerables canales que la cruzaban.

No parece que haya dejado impresión alguna en la imaginación de Pablo este riente y grandioso panorama. Más tarde atravesará él los sitios más maravillosos por las bellezas de la naturaleza o por la magia de los recuerdos, sin manifestar el menor movimiento de admiración, sin enriquecer su estilo con una comparación ni con un color cualquiera. Desde este punto de vista, Pablo es el antípoda de los Profetas y de los Evangelistas. Se ha querido explicar este fenómeno, o por una debilidad congénita de la

1 Hechos XXI, 29. Véase Hechos XXII, 3; XXII, 27.

2 *De viris illustr.*, 5.

vista, o por la carencia del don de observación. En realidad, la naturaleza muerta no dice nada a este espíritu replegado en sí mismo y absorto en el espectáculo de la lucha dolorosa cuyo teatro y cuyo precio es su alma. El no ve la naturaleza inanimada más que en sus relaciones con el hombre. Domina el campo de la psicología. Desde hace mucho tiempo se ha notado que casi todas sus metáforas están tomadas, no del espectáculo ni de las actividades del mundo físico, sino de las manifestaciones exteriores de la vida humana. Pablo observa con interés y describe con finura los juegos helénicos, a los soldados romanos disciplinados y ágiles bajo el peso de las armas, los mercados orientales hirvientes de esclavos, y aun los grandes edificios, templos y palacios, en que se revelan el poder y el genio del hombre. Mientras que las figuras sacadas de la vida del campo no son de gran relieve, las expresiones técnicas derivadas del lenguaje del teatro o del estadio, y, sobre todo, su léxico militar ofrecen dos materias de estudio tan curiosas como instructivas.

2. Hacia la edad de seis años, el niño judío asistía ya con regularidad a la escuela. En Tarso abundaban las escuelas célebres, que se aplicaban a todas las ciencias, sobre todo a la filosofía. Los habitantes de Tarso rivalizaban en este punto con los sofistas de Alejandría y de Atenas y aun tenían fama de que aventajaban a todos. La especialidad de Tarso era proporcionar maestros para los dueños del mundo. El preceptor de Augusto, Atenodoro el estoico, era de Tarso, lo mismo que el de Marcelo y el de Tiberio. Estos dos volvieron en sus últimos días a su ciudad natal, colmados de oro y de honores: donde la ciencia es lucrativa jamás deja de tener adeptos.

Pablo no aprendió su literatura de estos retóricos. El griego del apóstol no es el griego de las escuelas: es una lengua adquirida en el trato del pueblo, viva, llena de imágenes, pintoresca, admirable de expresión, de originalidad y de movimiento, pero extraña a los preceptos de los gramáticos oficiales. Donde alcanzaban los Judíos cierto número, tenían sus escuelas aparte. Los libros paganos estaban severamente desterrados de ellas. Su principal estudio, si no el único, era la Biblia, la cual solamente en la Diáspora era leída en griego. A una escuela así debió ser enviado Pablo por su padre, fariseo rígido.

Las tres citas de poetas que hace Pablo no son suficientes para demostrar que éste haya leído mucho a los autores profanos. Como Arato era Ciliciano y quizá de Tarso mismo, es posible que el Apóstol tome de él directamente la expresión citada en el Areópago: "Porque nosotros somos de su raza". Pero este hemistiquio flúido y armonioso era de aquellos que los versificadores intercalaban con satisfacción en sus composiciones, cuan-

do la materia se prestaba para ello. De hecho se le encuentra también en el *Himno* de Cleanto a *Júpiter* [3]. El verso de la *Thaïs* de Menandro que, según se cree, copió éste de Eurípides, no era más que una máxima proverbial de un uso corriente; y la forma que, conforme a los mejores manuscritos, le da San Pablo, prueba que éste no estaba muy familiarizado con el ritmo del trímetro yámbico [4]. En fin, el dicho satírico: "Cretenses, mentirosos perpetuos, bestias malignas, vientres ociosos", que se lee en los *Oráculos* de Epiménides y, en parte, en el *Himno a Júpiter* de Calímaco, era sin duda muy repetido por los enemigos y los competidores de los Cretenses. Véase que cada uno de estos tres textos se halla al menos en dos autores diferentes [5].

Ningún libro profano dejó una verdadera huella de su influencia en los escritos de Pablo. Parece que jamás leyó el Apóstol las elucubraciones teosóficas de su gran contemporáneo, Filón de Alejandría, lo cual no es de admirar, por lo mucho que ambos difieren espiritualmente. Se ha dicho a veces que son de Filón las expresiones "imagen de Dios, primogénito de la creación", que Pablo aplica al Cristo preexistente; pero lo más natural es buscar la primera fuente de ellas en el Libro de la Sabiduría. Tampoco en otros filósofos se inspira Pablo. Su Moral tiene, al lado de profundas divergencias, ciertos rasgos comunes con la de los estoicos. Pero en esto se podrá ver, a lo sumo, una reminiscencia de la educación que él recibió. Los filósofos de esta época, sobre todo los de Tarso y de Cilicia, se jactaban mucho de ser estoicos y es posible que el Apóstol, ya en su edad madura, haya discutido con ellos. Pero no hay nada que indique, ni por las ideas ni por la terminología, que él haya pertenecido a la escuela de esos señores; y huelga advertir que la pretendida correspondencia de Pablo con Séneca es tan sólo una superchería literaria o el frívolo pasatiempo de algún ocioso.

---

[3] Hechos XVII, 28: *Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν*. Arato, *Fenómenos*, II, 429; Cleanto, *Himno a Júpiter*, 5.

[4] I Cor. XV, 33: *Φθείρουσιν ἤθη χρηστὰ ὁμιλίαι κακαί* (*χρηστά* sin elisión, en lugar de *χρησθ'*); *Thaïs* de Menandro (edic. Meinecke, 75). Sócrates (*Hist. eccl.* III, 6) afirma que el verso es de Eurípides.

[5] Tito I, 12: *Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί.*

Este verso está tomado, *entero*, de los *Oráculos* de Epiménides, según afirma San Jerónimo en su comentario. Calímaco (*Himno a Júpiter*, 8) no conserva más que el primer hemistiquio. Rendel Harris, *St. Paul and Epimenides*, en el *Expositor* de octubre de 1912, ha demostrado, refiriéndose a un artículo publicado en la misma revista en octubre de 1906, que el verso de que se trata había sido tomado del poema de Epiménides titulado *Minos*, del cual ha de haber aprovechado Pablo de igual manera la expresión citada ante el Areópago: *ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν* (Hechos, XVII, 28).

En resumidas cuentas, esta primera temporada en Tarso no hizo una impresión profunda en la inteligencia de Pablo. Su familia no se dejó influenciar del medio ambiente. Su padre, Judío de vieja cepa, no aceptaba la cultura helénica ni los hábitos sociales del mundo greco-romano. Más tarde podrá decir Pablo que es "Hebreo hijo de Hebreos, fariseo hijo de fariseos", lo cual demuestra que el mundo helénico no había hecho en él ninguna mella. Pero volverá a Tarso un día, en la madurez de la edad, cuando la Gracia divina lo haya transformado. Y entonces pondrá en evidencia las ridiculeces de esos pretendidos filósofos cuyo oficio es vender la sabiduría: sus trampas, sus mezquinas envidias, las innobles injurias con que mutuamente se abruman, la avidez con que buscan la ganancia, la depravación mal disimulada, el insoportable orgullo levantado sobre un gran fondo de ignorancia. El retrato que Pablo hace, en la Epístola a los romanos, de estos mentecatos que se dicen sabios, no es una simple copia trazada de memoria: es un cuadro de la vida real.

Durante las diversas temporadas que pasó en su ciudad natal, Pablo se familiarizó con los Setenta. Conoce la Biblia en las dos lenguas; pero la cita casi siempre en griego, o porque realmente ha leído más asiduamente la versión de los Setenta, o, más bien, porque escribiendo en griego se le viene espontáneamente a la memoria dicho texto. Según un cálculo sujeto a revisión, pero que en términos generales proporciona un dato cierto, de ochenta y cuatro citas, treinta y cuatro reproducen con absoluta exactitud a los Setenta, treinta y seis se alejan un poco de ellos, diez presentan notables diferencias, dos son hechas conforme al hebreo, sin que el texto de los Setenta haya dejado de estar presente en el espíritu del autor, y, en fin, solamente dos son traducciones totalmente independientes o que corresponden a alguna otra versión. Muy prudente, el Apóstol no quiere apartarse de la versión aceptada por la generalidad y permanece fiel a ese texto aun en los casos en que podría parecernos que le hubiese convenido abandonarlo.

Bajo el nombre de Setenta comprendemos todos los libros admitidos en el canon alejandrino que era el de los judíos helenistas. Es indudable que Pablo leyó el Libro de la Sabiduría. En él se inspira al dar la prueba filosófica de la existencia de Dios y al describir la panoplia de las virtudes cristianas. Eso mismo nos lo indican la comparación del alfarero y otras reminiscencias semejantes. Aun siendo menos notables las relaciones con el Libro del Eclesiástico, creemos que son suficientes para tener por muy probable la dependencia literaria [6].

---

[6] Compárense Rom. I, 20-25 con Sab. XIII, 1-17, Rom. I, 26-29 con Sab.

La erudición de Pablo no es *libresca*: no posee a fondo más que una sola ciencia, la Religión Revelada, y un solo libro, la Biblia.

II. A los pies de Gamaliel.

1. La escuela judía de Jerusalén. — 2. El uso del Antiguo Testamento. — 3. Saulo el fariseo.

1. Pablo tenía alrededor de trece años cuando se fue a Jerusalén para terminar allí su educación. Ignoramos si sus padres lo acompañaron. Cuarenta años más tarde le salvará la vida el hijo de una de sus hermanas, radicado en la ciudad santa. Ya conocemos el amor a los viajes de los Judíos de esa época; y es menester que nos habituemos cada vez más a estas continuas andanzas que en cada página registra la historia del siglo apostólico. Se destinaba al niño Saulo para la profesión de escriba, que abarcaba todas las carreras y abría la puerta de todos los honores: el escriba era a la vez, o alternativamente, abogado y fiscal, magistrado y jurisconsulto, consejero y predicador, hombre de ley y hombre de iglesia, letrado, retórico y gramático.

Los estudiantes de Jerusalén se dividían a la sazón en dos escuelas rivales cuyos fundadores, Hillel y Shammaï, de fama extraordinaria, personifican a los ojos de la posteridad, el uno las miras estrechas y la pequeñez de espíritu, y el otro las ideas amplias de un liberalismo esclarecido; pero si es necesario creer a la Mishna —que es la fuente más autorizada de las tradiciones judías—, nada hay que demuestre tal contraste. Los desacuerdos eran sólo en minucias, por ejemplo en cuanto al problema de saber si un huevo puesto en sábado podía ser comido el mismo día, o si el fleco multicolor, llamado *zizith* en hebreo, era o no de rigor aun para la ropa de dormir. Fuera de estas bagatelas, las dos escuelas estaban de acuerdo. Ambas mantenían la observancia estricta de la ley y veneraban las tradiciones rituales e históricas superpuestas en la *Thora* escrita: estaban penetradas, en una palabra, del más puro farisaísmo. Sin embargo, si se permite aventurar una diferencia, quizá se pueda decir que la escuela de Hillel se inclinaba generalmente hacia la interpretación menos rigorista.

XIV, 11-17.—La panoplia de Pablo, Efesios VI, 11-17, revela al mismo tiempo una reminiscencia de Isaías LIX, 17 y de Sab. V, 17-20. En la alegoría del alfarero compárense Rom. IX, 19-20 con Sab. XII, 12, Rom. IX, 21 con Sab. XV, 7, Rom. IX, 22 con Sab. XII, 20, teniendo en cuenta las modificaciones causadas por el recuerdo consciente o inconsciente de Jer. XIII, 3-6, Isaías XXIX, 16; XLV, 9; El Eclesiástico XXXIII, 13-14.—Para estudiar el asunto en detalle, véase a Grafe, *Das Verhältniss der paulin. Schriften zur Sap. Salom.*, en las *Theolog. Abhandlungen* dedicadas a Weizsäcker, Friburgo de B., 1892, p. 251-286.—Vollmer, *Die neutest. Citate bei Paulus,* Friburgo de B., 1895, p. 67-68 y 84-85, no logró probar que el Apóstol haya conocido a Filón.

El sucesor de Hillel, heredero de sus principios si no de su sangre, era entonces Gamaliel el Anciano. Venerable a los ojos de los cristianos por haber defendido a los Apóstoles, su reputación póstuma no sufrió por ello entre sus correligionarios. Gamaliel ha seguido siendo el modelo del fariseo ideal: "Desde su muerte, dice la Mishna, ya no se respeta la Ley; la pureza del farisaísmo murió con él". Por lo demás, su historia es muy oscura, pues se le confunde frecuentemente con su homónimo y nieto Gamaliel II, testigo de la ruina del Templo y de la suprema agonía del pueblo judío.

Saulo se sentó a los pies de Rabban Gamaliel, como se le llamaba por veneración. Se iba a iniciar esforzadamente el niño aquel en la ciencia sagrada, en el centro mismo de la vida nacional, mientras Jesús —un poco mayor de edad— progresaba en gracia y en sabiduría en un oscuro rincón de Galilea. Ya contestamos a la pregunta de si el suelo natal influyó en el pensamiento de Pablo y hasta qué grado. No hay duda posible en cuanto a Jerusalén. Tarso es su patria civil, donde él recibe, con el envidiado título de ciudadano romano, esta lengua helénica que lo hace, en cierta forma, ciudadano del universo; pero Jerusalén es la patria de su alma, la patria de su inteligencia tanto o más que la de su corazón. Y hacia Jerusalén se sentirá siempre atraído durante su peregrinación terrena, pues tiene él la absoluta certidumbre de haber sido marcado allí con el sello indeleble de su formación religiosa y moral. Y en Jerusalén es donde propiamente fue instruido y educado, a los pies de Gamaliel. En buena escuela estuvo. Los fariseos seguían siendo los verdaderos depositarios de la ciencia sagrada y los más autorizados intérpretes de la ley divina, a pesar de sus pueriles sutilezas y de sus inconsecuencias prácticas. Jesús, el adversario implacable, lo atestiguó al decir que era necesario seguir las lecciones de ellos, pero sin imitarles la conducta.

2. La escuela judía era algo anexo a la sinogoga. La instrucción era exclusivamente religiosa. Las matemáticas, la geografía, la historia profana, la filosofía no existían para el Judío ortodoxo, quien no estudiaba más que la moral, el derecho positivo y la historia sagrada: y todo esto era la Biblia. Deletreando en ella se aprendía a leer. Muchos escribas se la sabían de memoria, como se la saben, todavía ahora, unos cuantos Israelitas. Vemos a

Pablo citarla constantemente de memoria. Y cuando no la cita, su lenguaje es un tejido de reminiscencias bíblicas, adrede o inconscientemente. Su estilo está totalmente impregnado, como el de San Bernardo y el de Bossuet, de expresiones bíblicas, que brotan espontáneamente de su mente. Esto supone un conocimiento detallado y minucioso, fruto de largos años de estudio.

El río de la Revelación que tiene su fuente en el Sinaí, o más bien en el Edén, había seguido corriendo, creciendo siempre con revelaciones nuevas, hasta el umbral de la Era Cristiana. Los Judíos contemporáneos de los Apóstoles hablaban de Dios, de su trascendencia infinita, de su poder creador, de su providencia paternal, en tales términos que el Cristianismo no podía desaprobarlos. La doctrina de las postrimerías —premio de los justos, penas reservadas para los malos, resurrección de los muertos, juicio final— no necesitaba hacer más que ligeros progresos para caer de lleno dentro del Evangelio. Debe decirse otro tanto del dogma de la caída original. La manera de mirar la Escritura como palabra de Dios, como expresión de su Inteligencia y de su Voluntad, podía ser aceptada sin modificación por los heraldos de la Fe nueva. Sin detenernos, pasaremos sobre esta herencia recibida de los Profetas y por encima de todo el patrimonio de verdades religiosas acumuladas en el transcurso de los siglos, hasta el día en que la luz del Evangelio vino a eclipsar a la antorcha de la Sinagoga: fondo rico seguramente, pero que no pertenece al doctor de las naciones como cosa peculiar.

En cambio, no podemos dispensarnos de buscar en los escritos del Apóstol las huellas de su educación rabínica de la escuela de Jerusalén. A la tradición judía debe Pablo el sentido típico de la Escritura, el empleo del sentido llamado *acomodaticio* y el uso frecuente de la alegoría.

Conteniendo el Antiguo Testamento los sillares del Nuevo, es natural que el Espíritu Santo, autor de toda la Biblia, haya dado al primero un sentido profético o figurativo, que resulta o de los relatos mismos o de la manera de referir los hechos. Este sentido superpuesto a la letra de la Escritura se llama sentido espiritual. Dándole el nombre de *típico,* tenemos la doble ventaja de evitar un equívoco y de sujetarnos a la terminología del Apóstol. El cual afirma que el primer Adán era el *tipo* de Jesucristo, del futuro Adán; y desenvuelve esta tipología en dos pasajes célebres [7]. De la misma manera, la suerte de los Israelitas en el desierto tenía un carácter *típico* y fue consignada por escrito con el objeto de instruirnos. Estos acontecimientos *figurativos* revisten, por el solo hecho de serlo, una significación espiritual que no es

[7] Rom. V, 12-19; I Cor. XV, 22.45.49. *Ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος* (Rom. V, 14).

agotada por el relato literal [8]. La Ley de Moisés, igualmente, era la *sombra* de realidades futuras, identificándose el cuerpo, la substancia y el ser verdadero de ellas con la economía cristiana [9]. En fin, la institución del matrimonio, restablecida por Jesucristo en la unidad y en la indisolubilidad originales, no parece misteriosa más que por razón de su valor simbólico [10]. Pero no vayamos a creer que San Pablo halla el sentido típico únicamente cuando pronuncia ese nombre. Para el Apóstol, la Sinagoga es la figura de la Iglesia [11]; los antiguos sacrificios, particularmente el cordero pascual, son figuras de Cristo [12]; y algunos de los argumentos paulinos no tienen valor sino admitiendo en ellos un doble sentido, el literal y el típico, siendo ambos queridos y afirmados por el Espíritu Santo.

Evitemos, sin embargo, el exceso. Cuando el Apóstol se gloría de no predicar sino donde aún no resuena el nombre de Cristo [13], cuando exhorta a los Corintios a que hagan limosnas de manera que se establezca entre los cristianos aquella especie de igualdad que reinaba entre los Judíos cuando recogían el maná [14], y apoyándose, en los dos casos, en un texto bíblico, con la fórmula solemne de citación, no es de admitirse que vea él en estos textos un sentido típico: como si el Espíritu Santo hubiese querido profetizar —con la ayuda y más allá del sentido literal— la colecta a favor de Jerusalén o delimitar el campo de acción de Pablo. En esto hay solamente acomodación pura y simple. Los predicadores gozan del privilegio de emplear así la Escritura; y todo mundo tiene el derecho de expresar sus pensamientos con las palabras de los Libros Sagrados. La fórmula de la citación no modifica en nada ni el derecho ni el privilegio.

Se llama *acomodaticio,* no propiamente un sentido escriturario, sino el modo de aplicar un texto bíblico a un hecho o a un caso análogo. El Salmista había dicho lo siguiente, hablando de los cielos, que celebran a su manera la gloria del Creador:

Sus voces resuenan por la tierra;
Y sus palabras, hasta los confines del mundo.

[8] I Cor. X, 6; *Ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν.*— X, 11: *Ταῦτα δὲ τυπικῶς συνέβαινεν ἐκείνοις, ἐγράφη δὲ πρὸς νουθεσίαν ἡμῶν.*

[9] Col. II, 17: *ἅ ἐστιν σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα* (*ἐστίν*=pertenece, sobrentendido) *Χριστοῦ.*

[10] Efesios V, 32.

[11] I Cor. III, 18; II Cor. VI, 16.

[12] I Cor. V, 7; Efesios V, 2.

[13] Rom. XV, 20-21 citando a Isaías LII, 15.

[14] II Cor. VIII, 14-15 citando Ex. XVI, 18.

San Pablo aplica estas palabras —sin fórmula de citación pero con alusión manifiesta al verso del Salmista— a la predicación de los Apóstoles [15]. Ciertos intérpretes se creen obligados a concluir de esto que en vida de San Pablo se predicó el Evangelio en todo el universo (San Juan Crisóstomo) o que al menos se le conoció por la fama (Santo Tomás). La mayoría no ve allí más que una hipérbole: hipérbole un poco recargada si las palabras de que se trata hubiesen sido del Apóstol, pero absolutamente natural siendo, como es, una simple alusión. Para la alusión no se requiere que sea realizada a la letra: es suficiente que haya una relación de proporción o de analogía.

La *acomodación* más extensa es la que llena un capítulo de la segunda a los Corintios [16]. Recuerda San Pablo el relato del Exodo según el cual Moisés conversaba con Dios a cara descubierta y se velaba el rostro para dirigirse al pueblo. Pablo hace de esto una doble aplicación, mitad por analogía y mitad por contraste. Los predicadores del Evangelio —y también, en cierta medida, todos los cristianos— tratan con Dios cara a cara y son transformados poco a poco en imagen de Dios; pero cuando se dirigen al pueblo no se cubren con un velo, que es símbolo de temor y de servidumbre. Por el contrario, los Judíos tienen el corazón cubierto por un espeso velo, como Moisés al volver de sus comunicaciones con Dios; pero llegará un día, cuando se conviertan al Señor, en que arrojarán ese velo, como Moisés cuando acudía a sus citas celestiales.

Es todavía más notable el siguiente ejemplo de *acomodación oratoria*, porque modifica seriamente el texto que emplea y mezcla a él una apariencia de argumentación. Pablo aplica a la Ley de Gracia un pasaje en que se trata de la ley mosaica; y esto lo hace para mostrar que el nuevo régimen supera a la antigua economía:

La justicia (que nace) de la fe habla así: No digas *en tu corazón*: ¿Quién subirá al cielo? *Esto es (para) hacer que Cristo descienda. O también*: ¿Quién descenderá a los abismos? *Esto es para resucitar a Cristo de entre los muertos. Que diga ella, por lo tanto*: La palabra está cerca de ti, en tu boca y en tu corazón. *Esta es la palabra de la fe que nosotros predicamos. Porque si confesares con tu boca al Señor Jesús y creyeres en tu corazón que Dios le ha resucitado de entre los muertos, serás salvo* [17].

A primera vista, este uso de la Escritura es de una desconcertante arbitrariedad. No solamente hace la cita del texto en extractos, sino que adrede lo modifica. En lugar de: *¿Quién pasará al otro lado de los mares?*, Pablo pone: *¿Quién descenderá a los abismos?*, para aplicar el texto a la resurrección de Cristo. Presenta en seguida tres interpretaciones del género midrash, que no parecía que estuvieran indicadas por el texto. Y, en fin, emplea contra la Ley lo que la Escritura había dicho de la Ley misma. Estas dificultades desaparecen, o cuando menos se aminoran, por las observaciones siguientes. Pablo *no argumenta;* lo único que hace es explicar, *poner de manifiesto* el carácter de la nueva ley. *Ni siquiera cita la Escritura*, pues se limita a poner en labios de la Justicia personificada lo que Moisés había dicho de la Ley. Ese texto del Deuteronomio se había hecho casi un proverbio para dar a entender que tal o cual cosa era posible y fácil. La conclusión de San Pablo —que la Fe es más fácil y está más a nuestro alcance que la Ley— es irrefutable; y su manera de explicarla es una acomodación oratoria de las más legítimas. Lo que San Pablo dice es lo siguiente: Moisés dijo de la Ley que para conocerla no es necesario ni subir a los Cielos ni pasar los mares; y esto es propio, *con mayor razón*, del Evangelio. En efecto, no se requiere subir a los Cielos para hacer descender de ellos al Cristo, puesto que el Cristo ya se encarnó; ni es menester bajar a los abismos para sacar de allí al Cristo, puesto que ya resucitó el Cristo de entre los muertos: basta con creer de corazón y confesar con la boca que El es el Señor y que resucitó.

De grado veríamos también un ejemplo de acomodación oratoria en el pasaje en que Agar y Sara representan a los dos Testamentos [18]. ¿Será esto un tipo bíblico o un símbolo? O en otros términos, ¿quería el Espíritu Santo, al inspirar al escritor sagrado que trazó de nuevo la historia de Abraham, mostrarnos en ella el carácter diferente de las dos alianzas, o tan sólo que nos sirviéramos de la misma para mejor comprender tal diferencia? San Pablo no habla de tipo, sino de *alegorías;* y, si la mayor parte de los antiguos exégetas se declaran a favor del sentido espiritual, ya se sabe que a este término le dan una significación muy elástica.

Los rabinos tenían la costumbre de apoyar en algún texto de la Biblia toda opinión tradicional, o histórica o jurídica. Este era entre ellos precisamente el objeto de la exégesis. Se distinguían seis clases de pruebas, que con las subdivisiones llegaban a trece: la prueba a fortiori, la analogía, la consecuencia, ocho especies de análisis, el contexto, los pasajes paralelos. Muchas de ellas carecen de fuerza: en materia positiva no es decisivo el

[15] Rom. IX, 18 citando Salmo XVIII (XIX), 5.
[16] II Cor. III, 7-18 sobre Ex. XXXIV, 34-35.
[17] Rom. X, 6-9 a propósito de Deut. XXX, 11-14.

[18] Gálatas IV, 21-31. Véase p. 211-212.

a fortiori; la analogía no es más que una razón de conveniencia; el sentido consiguiente no es siempre un sentido escriturario. Lo que en esto hay de curioso es que no se engañaban a sí mismos los rabinos con sus métodos, cuya debilidad veían ellos perfectamente. Cuando Rabbí Simeón sostenía que si las mujeres Ammonitas y Moabitas eran admitidas en la Sinagoga, no obstante que los varones de esos países estaban excluidos de ella para siempre, con mayor razón podrían ser admitidos los Egipcios, se apresuraba a invocar la *halacha* (tradición), para atajar la objeción que el argumento a fortiori sugiere [19]. Teniendo la tradición, a los ojos de los rabinos, un valor independiente del texto bíblico al que se quería fortalecer, la prueba escrituraria se convertía en un simple formulismo. Se podía prescindir de ella si se quería y contentarse con el *remez* (alusión). El abuso del *remez* hizo de la exégesis judía un juego tan arbitrario como pueril.

Conviene, por lo tanto, que ante una cita bíblica de San Pablo se pregunte uno primero si hay allí alusión, o acomodación, o aplicación literal, o verdadera argumentación y, en este último caso, si el argumento es escriturario, o teológico, u oratorio. La expresión *como está escrito* no siempre indica una argumentación propiamente dicha. De otra manera ocurre sin duda con la fórmula *porque está escrito,* o con la partícula *pues* (οὖν) encabezando una conclusión que sigue inmediatamente después de una citación escrituraria. Queda entonces por examinar cuál es el punto preciso que San Pablo quiere establecer y bajo qué aspecto particular considera el texto relativo. Porque a menudo acaece que no se trata de probarlo todo en una sola afirmación, por compleja que parezca, pues hay frecuentemente, en el texto citado como prueba, muchas circunstancias que nada tienen que ver con la materia que se desea esclarecer.

Aun en el caso de que el hagiógrafo se apoye en la Escritura, puede ser que argumente más como orador que como teólogo y que su prueba no sea estrictamente escrituraria; o, más bien dicho, no lo sería ella si la conclusión del autor inspirado no tuviera —a diferencia del teólogo o del predicador ordinario— un valor absoluto, independiente de su argumentación. Moisés había dicho: "No pongas bozal al buey que trilla" [20]. De lo cual deduce Pablo que el trabajador apostólico puede vivir del Evangelio. Esto es un argumento a fortiori que se ha hallado también en los escritos rabínicos. Pero la conclusión no tiene, hablando estrictamente, un sentido escriturario. Este sería lo que los teólogos llaman sentido *consecuente.* A menos de adoptar la

[19] Véase Weber, *Jüdische Theologie*², Leipzig, 1897, IX: *Der Schriftbeweis,* p. 109-125.

[20] I. Cor. IX, 9, citación de Deut. XXV, 4, repetida en I Tim. V, 18.

teoría de los sentidos múltiples de San Agustín, no es suficiente, para constituir un sentido escriturario, el hecho de que una cosa nos sea sugerida por la lectura de la Biblia ni que la podamos sacar de la Escritura misma por vía de deducción teológica u oratoria. La prueba oratoria no se reduce siempre a un riguroso silogismo. La analogía, la comparación, la semejanza, todo aquello que pueda hacer que penetre más profundamente el pensamiento en las mentes de los oyentes y que en ellas se grabe y que las ilumine o ilustre, recibe el nombre de prueba oratoria, sin que sea un argumento a la manera de los de Aristóteles. ¿Y por qué se había de prohibir al escritor sagrado el uso de procedimientos literarios que son de derecho común? Nadie se libra por completo de los métodos de la época ni de la escuela en que se forma. Si es fácil de reconocer la diferencia de rango social y de cultura intelectual de los profetas, por el lenguaje y el giro de sus pensamientos, ¿por qué se pretende que Pablo esté exento de esa misma ley? Los intereses de la verdad no exigían que él olvidara todo lo que se le había enseñado.

3. Saulo se distinguía en esta época por el rigor de su farisaísmo. "Yo estaba, dice él, lleno de celo por (la Ley de) Dios... [21]. Yo viví como fariseo, conforme a la secta más estricta de nuestra religión" [22]. Cuando sus adversarios alardeaban de su escrupulosa fidelidad a la ley, "Yo también, les respondió, fuí fariseo, perseguidor de la Iglesia por celo, irreprochable desde el punto de vista de la justicia legal" [23].

Envuelta, como por una estrecha red, por las seiscientas trece prescripciones del código mosaico, reforzadas por innumerables tradiciones, la vida del fariseo era una intolerable esclavitud. Las purificaciones rituales —que seguían a las manchas producidas por el solo contacto de objetos impuros— llenan muchos tratados del Talmud. El último libro de la *Mishna* [24], que comprende doce tratados, está consagrado por entero a estas minuciosas prescripciones. Era imposible salir de casa, comer o hacer alguna cosa, cualquiera que fuese, sin exponerse a mil infracciones. Y el miedo de incurrir en ellas paralizaba el espíritu y anulaba el sentido superior de la moralidad natural. Toda la religión degeneraba en un formulismo mezquino. Se sentía tentado el hombre a creerse el obrero de su propia justicia; y, no debiendo nada sino a sí mismo, se convertía en el acreedor de Dios. ¿De qué servían el arrepentimiento, la oración ardiente y humilde, los suspiros del pecador y del publicano viendo hacia el cielo? Solamente él era justo,

[21] Hechos XXII, 3.

[22] Hechos XXVI, 5.

[23] Filipenses III, 6.

[24] *Seder Teharôth.*

el fariseo, porque ayunaba dos veces por semana, el lunes y el jueves, según la costumbre de la secta; porque pagaba exactamente el diezmo de la menta, del anís y del comino; porque jamás olvidaba ningún rito tradicional. El farisaísmo nutría el amor propio, el espíritu de suficiencia y la presunción. Y fomentaba también la hipocresía. El ideal del fariseo era elevado, pero para alcanzarlo éste no tenía más que su orgullo. Cuando fallaba este móvil, el único recurso era disimular las flaquezas o presentarlas como virtudes ante los ojos del vulgo (*'am haarez*), que era el objeto de los temores y de los desprecios del seudo-justo. ¡Qué estratagemas de retorcida casuística para suavizar el rigor del ayuno, para moderar la dureza del sábado! Y así es como el tratado *Erubin* permite crear un domicilio *imaginario* al ir a empezar el reposo sabático, con el objeto de prolongar el viaje, y unir *imaginariamente* muchos domicilios para llevar los alimentos por todos ellos sin violar la ley del descanso. El fariseo se desquitaba de sus concesiones y de sus miserias con una intolerable altanería. Pablo, desesperado de verse demasiado lejos de su ideal de perfección legal, se hace perseguidor por celo y por remordimientos.

El cuidaba las vestiduras de Esteban, quizá porque no era idóneo para ser de los jueces ni de los verdugos del mártir. Pero Saulo sancionaba todo y aprobaba todo en su fuero interno. La pasión lo agitaba con tal violencia, que no le permitía prestar oído a las palabras del santo diácono. Y si hubiese escuchado aquel discurso bruscamente cortado por la muerte, no se habría conmovido. No hallamos en sus cartas ninguna alusión a este acontecimiento. No se acuerda más que de haber perseguido a la Iglesia de Cristo. Los cuatro recuerdos que hace de su deplorable pasado son de la más alta importancia para comprender su estado psicológico en el momento de su conversión: "Yo perseguía sin medida y desolaba a la Iglesia de Dios, excediendo por (la exaltación de) mi judaísmo a la mayor parte de mis contemporáneos [25]. Yo soy el último de los Apóstoles y no soy digno del nombre de Apóstol, porque perseguí a la Iglesia de Cristo [26]. Yo fui en otro tiempo un blasfemo y un perseguidor, un insolente, pero obtuve misericordia, porque obraba por ignorancia en la infidelidad [27]. Fariseo según la Ley, perseguidor de la Iglesia por celo, irreprochable desde el punto de vista de la justicia que procede de la Ley" [28]. En el discurso que dirigió a los habitantes de Jerusalén después de su aprehensión [29], y en el que pronunció en Cesarea

[25] Gal. I, 13-14.
[26] I Cor. XV, 9.
[27] I Tim. I, 13.
[28] Filip. III, 6.
[29] Hechos XXII, 3-5.

ante el procurador Festo y el Rey Agripa [30], Pablo recuerda la parte que tomó en el martirio de Esteban, pero sin dejar entender que experimentara entonces otro sentimiento que la satisfacción de un deseo cumplido. Por lo demás, parece que todos los detalles se confunden en su memoria, como en la persistente visión de una horrible pesadilla.

III. El camino de Damasco.

1. *Aparición de Cristo.* — 2. *Incentivos teológicos.*

1. El martirio de Esteban hizo más violenta la sed que Pablo tenía de sangre cristiana. No contento con asistir al suplicio de las víctimas, penetraba en las casas y sacaba a sus moradores, hombres y mujeres, para llevarlos a los calabozos. Muy pronto se extinguió la persecución en Jerusalén por falta de materia y Pablo llevó a otras partes su rabia insaciable. Suplicó al Sumo Sacerdote [31] que lo invistiera de una misión oficial para buscar en las sinagogas de Damasco a los discípulos secretos de Jesús y presentarlos ante el Sanhedrín cargados de cadenas. Allí era donde lo esperaba el designio de Dios.

Siendo la conversión de San Pablo el milagro mejor comprobado —aparte la resurrección del Salvador— el más rebelde a toda explicación natural y, consiguientemente, el más molesto para el libre pensamiento, no hay por qué extrañarse de que la crítica racionalista haya hecho esfuerzos desesperados para disminuir la fuerza probatoria de este hecho. Como al tratarse de la resurrección de Jesucristo, se ha pretendido poner en desacuerdo los testimonios. En el Libro de los Hechos existen tres relatos de la visión de Damasco: uno es de San Lucas, por su propia cuenta [32]; y los otros dos son puestos en los labios de San Pablo [33]. Todo mundo reconoce que los tres relatos concuerdan en todos los puntos de alguna importancia: la ocasión, el lugar, la hora del acontecimiento, la cegadora claridad que envolvió de súbito a la caravana, el diálogo entre Saulo prosternado en tierra y la

[30] Hechos XXVI, 4-11, sobre todo Hechos XXVI, 19-20.
[31] Quizá era todavía Caifás. En efecto, Caifás no fue depuesto sino hasta el año 36, por Vitelio, gobernador de Siria, quien nombró a Jonatán, hijo del viejo pontífice Anás.
[32] Hechos IX, 1-19.
[33] Hechos XXII, 3-21; XXVI, 12-20.

voz misteriosa, la ceguera temporal del perseguidor, su bautismo, su curación, la orientación totalmente nueva que repentinamente lo convierte en un apóstol. En busca de contradicciones, se examinan en estos relatos, con el mayor rigor, los más insignificantes detalles, las minucias que nunca se ponen en tela de juicio tratándose de un historiador profano, las circunstancias exteriores al hecho mismo y que se refieren tan sólo a las impresiones que hayan podido experimentar los compañeros del principal actor, impresiones necesariamente subjetivas y quizá diversas [34]. Lo más curioso es que se hallan estas objeciones precisamente en los críticos que formulan la creencia de que el autor forjó los discursos de los Hechos para ponerlos en armonía con su propio relato. Convendría, por lo tanto, que estos señores escogieran entre dos medios de ataque que mutuamente se excluyen. Porque o San Lucas compuso por sí solo todos los discursos que atribuye a sus personajes, y en tal caso no es necesario hablar ni de antilogias ni de contradicciones, o insertó los discursos en su relato, como documentos, a pesar de las divergencias que podían presentar con su propia narración, y en tal caso es forzoso reconocer y alabar con encomio sus escrúpulos de historiador.

Se niega el milagro de la aparición, sin meterse a explicar este otro milagro de orden moral, más inexplicable todavía si se suprime el primero: la conversión de Pablo. La vida entera del Apóstol, lo real de su farisaísmo, la inquebrantable firmeza de su fe cristiana son algo que rechazan todo sistema que haga de este hombre un alucinado, un chiflado. Sus escritos

[34] No son inconciliables las diferencias. Se señalan cuatro: — A) Según un relato, los compañeros de Saulo oyen la voz, Hechos IX, 7; y, según otro, no la oyen, Hechos XXII, 9. La expresión empleada en los dos casos no es la misma. *'Ακούοντες τῆς φωνῆς* (genitivo), Hechos IX, 7, quiere decir: Oyeron el sonido de la voz (sin comprenderla); *τὴν φωνὴν οὐκ ἤκουσαν τοῦ λαλοῦντός μοι* (acusativo), Hechos XXII, 9, significa: no comprendieron la voz de Aquel que me hablaba (aunque oyendo el sonido). — B) Aquí no ven a *nadie*, Hechos IX, 7, y allá ven *una luz*, Hechos XXII, 9. ¿Dónde está la contradicción? ¿Luego una luz es una persona? — C) Por un lado permanecen de pie, Hechos IX, 7, y por otro caen en tierra, Hechos XXVI, 14. *Εἱστήκεισαν ἐνεοί* no quiere decir necesariamente: *estaban de pie*, sobrecogidos de estupor. Se puede traducir así: estaban, seguían fuera de sí mismos, como en latín *steterunt* en caso semejante. Para convencerse de ello basta con abrir el primer diccionario griego que se nos venga a las manos. — D) Se objeta, finalmente, que las palabras de Jesús son diferentes en los diversos relatos. Literalmente, sí; en cuanto al sentido, no. La principal divergencia consiste en que, conforme a una costumbre aceptada en aquella época, une el autor en un solo discurso (Hechos XXVI, 15-18) palabras pronunciadas por Jesucristo en dos ocasiones distintas (Hechos XXII, 8 y 21); y quizá también palabras dichas por Ananías (Hechos XXII, 14-15) en nombre de Cristo.

no son menos elocuentes [35]. No hay etapas en su conversión: no llega a la Fe por grados. Jesucristo se apoderó de improviso de Pablo en medio de su agitación. El golpe que derribó al perseguidor fue fulminante, irresistible. Nada lo anunciaba ni lo preparaba: esto fue un puro efecto de la Gracia omnipotente. Suponed que Pablo tuvo relaciones anteriores con los cristianos; pero no los conoció sino como conoce el verdugo a sus víctimas. Nada conocía de la doctrina de ellos, excepto que era incompatible con la Ley de Moisés, inconciliable con el judaísmo, odiosa, por lo tanto, y digna de ser exterminada: esto le bastaba y no deseaba saber más. Suponed en él dudas, ansiedades, remordimientos. Y él os responde que no experimentaba ninguna turbación, ninguna inquietud, que creía sinceramente que estaba sirviendo a Dios, que era de buena fe y que a su ignorancia debe el haber obtenido misericordia. Frente a estas afirmaciones categóricas no pueden sostenerse las hipótesis laboriosamente construidas por los críticos racionalistas. Por suprimir un milagro se forja otro del orden psicológico, aún más maravilloso. Vale más renunciar a explicar lo inexplicable.

La Gracia encontraba, ciertamente, en la rica naturaleza de Pablo, un terreno propicio y aun de preciosos gérmenes. Las convicciones sólidas al servicio de la pasión son más fáciles de convertirse al bien que un escepticismo armado de indiferencia. Dios entra más fácilmente en los corazones y en los espíritus que no han pecado contra la luz. La necesidad innata de justicia y el profundo sentimiento de la impotencia de esta alma la inclinaban de manera natural hacia la doctrina cristiana, en la cual hallarían satisfacción y paz esas dos tendencias.

2. La aparición de Damasco ejerció en la teología de San Pablo una influencia múltiple. Y conviene señalar aquí algunos de sus rasgos. Una de las teorías más audaces y originales del Apóstol es evidentemente la de la incorporación en Cristo, en virtud de la cual Cristo está todo en todos y todos están en El. ¿Y acaso no está contenida en germen esta teoría en esta pregunta de Jesús: "Saulo, ¿por qué me persigues?" Pablo no atacaba directamente a la persona de Cristo: luego hay entre Jesús y los suyos una identidad misteriosa, puesto que al herir a los discípulos se hiere al Maestro.

La obra de la Gracia es algo tangible en la conversión de Pablo. La transformación es instantánea: como un relámpago, como un rayo. Es la rápida adhesión al llamado divino, de una voluntad que casi no tiene con-

[35] En efecto, las declaraciones del Apóstol son formales: él "*vió* al Señor" (I Cor. IX, 1); Cristo se le "*apareció*, en último lugar y después que a todos los demás" (I Cor. XV, 8); Dios "*reveló* a su Hijo" en él, en el momento en que él menos lo pensaba (Gal. I, 15-16).

ciencia de haber consentido. El que conoce esta clase de crisis experimenta el sentimiento más claro y posee la intuición más viva de que todo el mérito de la conversión debe ser atribuido a Dios y se recrea en representarse la operación de la Gracia como fulminante, la fe como un acto de obediencia, libre sin duda, pero que, una vez poseída, arroja de un golpe en un mundo nuevo de derechos y de deberes, de obligaciones y de privilegios. Y esta es ciertamente la fè de la Epístola a los Gálatas y de la Epístola a los Romanos, la Fe activa, en la cual tiene el corazón tanta parte como la inteligencia, la Fe que transforma todo el ser, que invade todas las potencias del alma y orienta en un instante la vida entera.

En fin, el Cristo vislumbrado deja en la memoria de Pablo un ideal inolvidable. Desde entonces queda su mirada locamente fija en el incomparable modelo. Y aspira y quiere que se aspire a realizar en sí mismo la medida, la plenitud de Cristo. Jamás se acercará a ella. Pero ¡qué importa! Es necesario tender siempre a ella. La moral paulina está totalmente impregnada de este recuerdo palpitante; y, en lugar de proponernos el ejemplo de Jesús en su vida mortal, nos invita a la imitación del Cristo resucitado y glorioso.

Sin embargo, hay exceso en querer encerrar toda la Teología de San Pablo en el hecho de su conversión, enriquecido, si se quiere, por la experiencia religiosa. La visión de Damasco es la más clara y la más íntima de las revelaciones, pero no es más que la primera; y la experiencia religiosa no puede obtener de un hecho determinado sino lo que éste contiene realmente. La Fe Cristiana no se reduce a una impresión subjetiva; y nuestros Dogmas no son los productos arbitrarios y relativos de la conciencia individual. Empequeñecer en este punto el papel de la Revelación es algo tan contrario a la verdad como al testimonio formal del Apóstol. Los hechos nos lo van a demostrar.

IV. Revelación progresiva.

1. *La serie de revelaciones.* — 2. *Elaboración del elemento divino.* 3. *Sentido y dirección del progreso.*

1. Ni la naturaleza ni la Gracia proceden por saltos. La educación religiosa de Pablo, al igual que la de los demás Apóstoles, no debía hacerse en un día. Después de que una crisis repentina fue el principio, el desenvolvimiento ulterior toma un curso normal y progresivo. Si la visión de Damasco fue el vislumbre de una síntesis teológica, la síntesis misma será el fruto de una revelación lenta y continua.

La voz le había dicho: "Levántate, entra en la ciudad; allí se te indicará lo que debes hacer" [36]. Ananías fue en esta ocasión el canal de las comunicaciones celestiales. Después del bautismo se retira el neófito al desierto de Arabia, o para meditar en la revelación recibida, o para disponer su alma a nuevas luces. La voz le habla todavía, tres años más tarde, en el templo de Jerusalén [37]. Sigue encargándose el Cielo de iluminar al convertido y de conducirle. Guiado por la Revelación, Pablo va a defender ante los Apóstoles la causa de los Gentiles [38]. El Espíritu de Dios le impide predicar en Asia [39], le cierra las fronteras de Bitinia [40] y lo empuja con fuerza irresistible hacia Macedonia [41]; lo anima y lo consuela en Corinto después del fracaso de Atenas [42]; lo lleva por fuerza a Jerusalén, a pesar de la perspectiva de un largo cautiverio [43]; y luego, cuando parecía perdida toda esperanza de conocer Roma, se le renueva la promesa de que irá a esta ciudad [44]. En resumen: la Providencia le conduce a toda hora como de la mano.

Muestra Ella tanta solicitud por instruirle como por guiarle. Pero la iluminación divina, sabiamente graduada, no se descubre sino poco a poco: "Yo te he aparecido, se le dijo la primera vez, para constituirte ministro y

---

[36] Hechos IX, 6: *λαληθήσεταί σοι ὅ τι σε δεῖ ποιεῖν.*

[37] Hechos XXII, 18. Nueva visión de Jesús durante un éxtasis (*ἐν ἐκστάσει*).

[38] Gálatas II, 2: *'Ανέβην δέ κατὰ ἀποκάλυψιν.*

[39] Hechos XVI, 6. "Vetati sunt a Spiritu sancto".

[40] Hechos XVI, 7. "Non permisit eos Spiritus Jesu".

[41] Hechos XVI, 9-10. Aparición nocturna del Macedonio (*ὅραμα*).

[42] Hechos XVIII, 9. Aparición del Señor durante la noche (*δι' ὁράματος*).

[43] Hechos XX, 22-23. Se puede preguntar, ciertamente, si *δεδεμένος τῷ πνεύματι* quiere decir "sujeto por el Espíritu Santo", empujado por El de manera irresistible, o "encadenado en espíritu", seguro de antemano de marchar al cautiverio. En todo caso, la previsión de las cadenas y de las tribulaciones le viene del Espíritu Santo (*τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον διαμαρτύρεται*, Hechos XX, 23). Algunos días después, en Tiro, los hermanos le advierten, por (revelación de) el Espíritu, que no vaya a Jerusalén (Hechos XXI, 4: *διὰ τοῦ Πνεύματος*). El Espíritu Santo es quien da el *aviso* del peligro, pero el *consejo* es dictado por el afecto filial de los cristianos, y Pablo no cree que debe seguirlo. Un poco más tarde, en Cesarea, nueva advertencia, siempre por parte del Espíritu Santo, Hechos XXI, 11.

[44] Hechos XXIII, 11: Aquí es el Señor quien habla durante la noche. Pero ya había tomado Pablo la resolución de ir a Roma, por una inspiración del Espíritu Santo (Hechos XIX, 21: *ἐν τῷ Πνεύματι*).

testigo de las cosas que tú has visto y de las que te manifestaré todavía" [45]. Innumerables visiones de las que Pablo podría estar orgulloso, si no prefiriera gloriarse de su flaqueza, que proporciona mayor gloria a su Maestro: revelaciones sublimes cuyo exceso y cuyo brillo plugo al Señor moderar y templar aplicando a la carne del Apóstol un aguijón, mensajero importuno de Satanás [46].

¡Lástima grande que no podamos reconstruir toda la serie de estas iluminaciones! El Apóstol hace alusión una vez a un rapto al tercer cielo, donde oyó palabras inefables que no es posible o lícito que el hombre profiera [47]. Este gran éxtasis —que hizo en Pablo una impresión tan duradera pero cuyo modo no llegó él a explicarse— coincide casi con los principios de su apostolado efectivo [48]. ¿Fue esto una preparación inmediata para las misiones entre los Gentiles y una visión más íntima de las verdades que iba él a predicarles? No sabríamos decirlo. Pero la verdad es que constantemente reivindicó el Apóstol, respecto a su predicación, una autoridad y un origen divinos. "Yo os declaro, escribe a los Gálatas, que el Evangelio anunciado por mí no es una cosa humana. En efecto, yo no lo he recibido ni aprendido de los hombres sino por la revelación de Jesucristo" [49].

El alcance de esta declaración depende un poco del sentido que se dé a lo que San Pablo llama *su Evangelio*. Cuando afirma que explicó a los fieles de Jerusalén y, en particular, a sus compañeros de apostolado, el Evangelio predicado por él a los Gentiles, y que no hallaron ellos nada que reprender ni que completar [50], ¿acaso se refiere a toda la catequesis cristiana,

---

[45] Hechos XXVI, 16: *ὧν τε ὀφθήσομαί σοι*, "las cosas por las cuales Yo te apareceré".

[46] II Cor. XII, 1: *ἐλεύσομαι εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις Κυρίου.*

[47] II Cor. XII, 4: *ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι.*

[48] Esto fue el año décimo cuarto —comenzado o cumplido— antes del 56 ó del 57, fecha de la segunda a los Corintios, es decir, entre 42 y 44. La primera gran misión empieza en 45.

[49] Gal. I, 11-12: *Οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον* "no se acomoda a los deseos o a las imaginaciones de los hombres"; *en efecto* —nótese el *γάρ*— el Evangelio no es humano, ni en su primer origen (*οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον*), ni en su transmisión en lo que me concierne (*οὔτε ἐδιδάχθην*). De todas maneras *es divino* —en su primer manantial y en su fuente inmediata— puesto que yo lo tengo por revelación de Jesucristo que es Dios.

[50] Gal. II, 2.—Pablo habla de *su Evangelio* en los pasajes siguientes: — Rom. II, 16; XVI, 25; II Tim. II, 8 (*κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου*); II Cor. IV, 3 (*ἡμῶν*, véase I Tes. I, 5; II Tes. II, 14); I Cor. XV, 1 (*τὸ εὐαγγ. ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν*); Gal. I, 11 (*τὸ εὐαγγ. τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ*); Gal. II, 2 (*τὸ εὐαγγ. ὃ κηρύσσω*). No puede ser tomada en consideración la opinión mencionada por San Jerónimo, *De Vir. ill.* 7 (XXIII, 621): "Quidam suspicantur, quotiescumque in epistolis suis

comprendiendo en ella el ciclo de los Dogmas elementales, un resumen de la Moral, lo esencial de lo relativo a los Sacramentos, con el relato sumario de la vida y de la muerte de Jesús? Esto no es probable. Había en aquello muchos puntos comunes sobre los cuales no había ningún problema. Pablo entiende indudablemente por *su Evangelio* la forma especial que tomaba el mensaje de salud al pasar del judaísmo a la gentilidad, el giro que caracteriza su propia predicación en los medios paganos: en primera línea, la igualdad de los hombres en el Plan Redentor, la admisión de los Gentiles en la Iglesia en el mismo nivel que los Judíos, la abolición de la Ley Mosaica, la libertad que de ello resulta para todos, especialmente para los cristianos salidos del paganismo; la justificación de los hombres por la Fe, independientemente de las obras de la Ley; la incorporación de los fieles en Cristo, por el Bautismo; la unión de todos en El, con la comunión de los santos, que es el corolario; en una palabra, todas las propiedades del Cuerpo místico de Cristo.

Cuando Pablo desea que los Romanos sean confirmados en "su Evangelio", lo identifica con el *Misterio*, en otro tiempo oculto y revelado ahora [51], Misterio cuyo secreto y cuya definición nos dan las Epístolas del cautiverio. El Apóstol no atribuirá a la revelación inmediata de Jesucristo más que los puntos particulares de su propia predicación, lo que hace que los judaizantes le acusen de que predica un Evangelio diferente al de los Doce. Es cierto que la doctrina del Cuerpo Místico tiene ramificaciones numerosas y es

---

Paulus dicit *juxta Evangelium meum*, de Lucae significare volumine". El sentido que adoptamos es el de los mejores exégetas, particularmente de Cornely, *Comment. in Rom.* II, 16; "Indicari hac locutione (secundum Evangelium meum) aliquid videtur, quod ab ipso magis, quam a reliquis, doceatur ipsiusque praedicationi quasi sit proprium et essentiale". Véase *Ibid.* in XVI, 25: "Confirmari ergo eos desiderat in *Evangelio suo*, quo nomine illam praedicationis evangelicae formam intelligit quam ipse semper secutus est". Vale más no relacionar con esto las locuciones "el evangelio de la circuncisión" y "el evangelio de la incircuncisión". (Gal II, 7-8), porque estas dos pueden designar, no la *materia* ni la *forma* de la predicación, sino dos *campos distintos de acción* de Pedro y de Pablo.

[51] Rom. XVI, 25: "Juxta evangelium meum... secundum revelationem mysterii". La preposición griega *κατά* corresponde a *juxta* y a *secundum*. — Efesios VI, 19: *τὸ μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου*; en otros lugares (Col. I, 26-27; II, 2; IV, 3; Ef. I, 9; III, 3-9) es el misterio de Dios o del Cristo. — En Rom. II, 16: "In die, qua judicabit Deus occulta hominum, secundum evangelium meum, per Jesum Christum", se puede preguntar cuál es el punto señalado especialmente como perteneciente al Evangelio de Pablo. No es el *juicio*, predicado constantemente por todos los apóstoles y, además, muy alejado del inciso *secundum evangelium meum;* es, por lo tanto, u *occulta hominum* (Cornely, refiriéndose a I Cor. III, 13; IV, 5; XIV, 25; II Cor. V, 10, etc.), o *per Jesum Christum* (pero repárese en Juan V, 22).

posible que con ella se relacionen en línea recta la institución de la Eucaristía, la indisolubilidad del matrimonio y el destino de los justos el día de la parusia, materias sobre las cuales parece que Pablo reivindica una revelación especial. El mismo Pablo nos indica claramente la relación que existe entre la comunión de los fieles en el Cuerpo del Salvador y la unión de ellos en el Cuerpo Místico: "Nosotros somos un mismo pan, un mismo cuerpo, porque todos nosotros comulgamos de un mismo pan" [52]. Un poco más adelante afirma que él "recibió del Señor lo que enseñó, a su vez" [53], a los neófitos de Corinto, a saber: el hecho y el modo de la institución de la Eucaristía. Y no parece posible entender esta recepción de una recepción por intermediario, que en nada distinguiría a Pablo del último de los creyentes. Es, pues, necesario que Jesucristo le haya comunicado directamente este misterio. Se podría dudar en cuanto a los otros dos puntos señalados más arriba. Cuando dice el Apóstol: "Yo ordeno a los casados —pero no yo sino el Señor— que la mujer no se separe del marido y que el marido no repudie a su mujer" [54], puede hacer alusión al precepto del Salvador insertado en el Evangelio. Sin embargo, lo más probable es la revelación inmediata en cuanto a la significación mística del lazo conyugal, que figura la unión de Cristo y de la Iglesia [55]. En cuanto a la declaración hecha a los Tesalonicenses, "sobre la palabra del Señor" [56], con relación a la suerte de los justos que verán el día de la parusia, quizá se trate de algo dicho por Jesús durante su vida mortal y transmitido por tradición, aunque no sea muy verosímil esta hipótesis. También en esto nos inclinamos a admitir una revelación directa, tanto más cuanto que la resurrección de los justos y la glorificación de los vivos son dos cosas que para San Pablo están íntimamente unidas a la teoría del Cuerpo Místico.

¿Será menester ir más lejos y referir a la misma fuente divina cuanto predicó el Apóstol, aun lo que podía él aprender fácilmente por intermediario, como la vida, los milagros, los discursos de Jesús? No lo creemos así. En tal caso, Pablo habría sido mucho más favorecido que sus compañeros de apostolado, quienes se veían obligados a aprender por el relato de los demás muchos hechos de los cuales no habían sido testigos oculares. La Providencia, que nunca hace nada que sea inútil, observa, hasta en el

[52] I Cor. X, 17.

[53] I Cor. XI, 23. La preposición *ἀπό* no excluye por sí misma una transmisión por intermediarios.

[54] I Cor. VII, 10-11.

[55] Efesios V, 32.

[56] I Tes. IV, 14: *ἐν λόγῳ Κυρίου*.

milagro, cierta economía de medios. Es indudable, según la sabia reflexión de Estio, que al Señor no le costaba más enseñar a Pablo todas las verdades de la Fe Cristiana en un instante que convertirlo milagrosamente; pero Dios quiso servirse del ministerio de Ananías, a fin de que nadie desdeñe el magisterio humano, al ver que el Doctor de las naciones fue catequizado por un hombre. No hay en ello nada de contrario a lo que Pablo nos dice. "Al tiempo de su bautismo recibió, como los demás catecúmenos, los elementos de la Fe; pero Cristo se reserva el enseñarle por Sí mismo los misterios más profundos del cristianismo".

2. No es menos misteriosa la acción de la luz divina en la inteligencia del hombre que la de la Gracia en la voluntad. ¿De qué manera se distinguen las verdades infusas de los conocimientos adquiridos por vía natural? ¿De dónde le viene al Profeta la certidumbre de que ha oído a Dios y de que transmite un mensaje divino? Nosotros no sabríamos decirlo; apenas podemos concebirlo. Como observa Santo Tomás en seguimiento de San Agustín, los Profetas del Antiguo Testamento eran adoctrinados ordinariamente mediante emblemas o símbolos, cuya significación se las explicaba una luz interior. El lenguaje de ellos, pintoresco, lleno de imágenes, de alegorías y de parábolas, ha guardado la huella indeleble de este modo de Revelación. No encontramos en San Pablo nada semejante. Su mente recibe directamente y refleja como un espejo el rayo divino. Pablo comprende por intuición el Plan Redentor; penetra la esencia y la razón de ser del gran Misterio. Si a veces parece que sus revelaciones revisten una forma sensible, si se representa a la Iglesia como un cuerpo de un organismo perfecto, o como un árbol cuyo crecimiento es ilimitado, o como un templo que proyecta en el cielo sus líneas armoniosas, luego se ve que estas imágenes no tienen ni realce ni firmeza, que se mezclan y se confunden, que no se repiten, que son reminiscencias del Antiguo Testamento y que, lejos de estar fijas en la mente de Pablo, son el esfuerzo de una idea que quiere concretarse. Lo que el Apóstol desea con mayor vehemencia para sus discípulos es la clara inteligencia (*ἐπίγνωσις*) de la verdad; y cuando reivindica para sí mismo la comprensión (*σύνεσις*) de los misterios, expresa con la palabra más exacta la acción de Dios sobre él.

No es que un acontecimiento providencial no ayudara al nacimiento de la Revelación, o que la razón no interviniera a su vez para aprovecharla. El espíritu de Pablo no era ni pasivo ni ocioso. La exagerada condescendencia de Pedro hace que Pablo comprenda el daño del mantenimiento de la Ley en las iglesias mixtas; las pretensiones de los judaizantes le hicieron entender, mejor y más pronto que a los demás, el principio de la igualdad cristiana y sus

consecuencias; la negación y la duda eran con frecuencia el choque de donde brotaba la luz sobrenatural. En resumen: lo que distingue sus revelaciones es el carácter intelectual y la oportunidad de ellas.

Este tema —¿será necesario decirlo?— carece de sentido para los teólogos racionalistas, que de hecho suprimen la Revelación aunque la mantengan nominalmente. Los afiliados al panteísmo de Hegel hacen evolucionar las ideas de Pablo por movimientos continuos o por brincos insensibles. Estando contenido el ser todo entero en sus causas próximas, el progreso no es más que el resultado del conflicto entre dos elementos contrarios, reducidos a la unidad por un principio superior. Quien se esfuerce por reconstruir la Teología de Pablo conforme a este sistema hegeliano, la buscará toda entera en sus elementos preexistentes, es decir, en el helenismo griego, o en el judaísmo rabínico, o en una mezcla de ambos en dosis más o menos desiguales, sin negar que este fondo primitivo haya podido enriquecerse mediante el análisis de su contenido o por un procedimiento dialéctico. Y en esta forma no sería Pablo más que un ideólogo, un pensador ocioso que pasa su vida combinando conceptos y fabricando sistemas: lo contrario precisamente del hombre inspirado y práctico que se revela en sus admirables Epístolas.

El tiempo se ha encargado de estas elucubraciones, que no resisten la prueba de los hechos. Los teólogos racionalistas imbuidos de kantismo preconizan ahora el procedimiento psicológico. La doctrina de Pablo, dicen ellos, "no es una teología especulativa, deducida lógicamente de una idea general, sino una teología verdaderamente positiva, cuyo punto de partida es la realidad interna de la fe". "Por la fe y sobre todo por el amor, Pablo se identifica con Cristo. Se convierte en miembro de Cristo; es poseído por El; y tiene la invencible seguridad de que Cristo es, no solamente la causa, sino el autor siempre activo de su vida espiritual y de su pensamiento". Y lo que él experimenta en su vida personal, "lo señala como una ley para la historia de la humanidad". "El pensamiento de Pablo —afirman estos racionalistas— va siempre a la zaga de su experiencia religiosa y jamás pasa adelante de ella. Nacido en la esfera de la vida individual, se elevó, por vía de generalización, a la esfera social e histórica; y como tendía, mediante un esfuerzo incesante, hacia la unidad y los últimos principios, llegó, al fin, a desplegarse en la esfera metafísica... Los juicios históricos del Apóstol nacían de su antropología; sus ideas especulativas, de su construcción de la historia; y todo el conjunto de estos descubrimientos radicaba en su fe primitiva, así como la planta está en el germen que la produce" [67]. Yendo al

[67] Según Sabatier, *L'apôtre Paul*[3], 1896, p. 295-297. Hemos dejado la palabra a Sabatier, porque él es el más claro —o el menos oscuro— de los discípulos de Ritschl.

fondo de esas metáforas, esto es lo que se halla: Pablo da cuerpo a su sentimiento, generaliza su experiencia, transforma en cosa objetiva la idea que se forja acerca de Cristo. ¿En qué se basa esta idea? ¿Cuál es la causa de ese sentimiento? ¿Qué valor tiene esta experiencia? Todo esto importa muy poco. La Teología de Pablo se reduce a una impresión subjetiva.

Todos estos fabricantes de teorías se salen descaradamente de sus atribuciones. No consiste el papel de los teólogos en ponerse en lugar del Apóstol, ni en imaginar lo que éste debía decir o lo que ellos habrían dicho si hubieran sido él, ni en investigar por qué camino llegó a su concepción del mundo sobrenatural, en la suposición de que él se coloque en el dominio de lo irreal y de lo quimérico. Si hay algo cierto, es que Pablo no es ni hegeliano ni kantiano. Es menester tomarle tal cual es él. No podría él reconocerse en las reconstrucciones tan laboriosas como arbitrarias que se han hecho dizque de su pensamiento. ¡Qué anatemas no habría ya fulminado contra estos indignos intérpretes, él que escribía a los Gálatas: "Mi evangelio no lo he recibido de un hombre ni aprendido de los hombres, sino por la revelación de Nuestro Señor Jesucristo"!!

3. Nosotros entendemos de una manera completamente distinta el progreso del Evangelio de Pablo. No hay allí ni un sentimiento que se materialice, ni una idea que se desenvuelva por análisis. El impulso viene de afuera: de la inspiración divina, que se sirve de los acontecimientos exteriores. No olvidemos que el Apóstol no ha escrito una exposición sistemática de sus doctrinas, ni un diario de sus revelaciones; que todas sus Epístolas son obras de polémica o cartas de orientación, escritas bajo el imperio de circunstancias especiales; que si estas cartas explican la predicación del autor, siempre la dan por ya conocida, y que reflejan, por lo tanto, las dificultades con que tropezaba la difusión de la Fe y el trabajo interno que acompañó al nacimiento del Cristianismo. De tal manera, que el desarrollo que esas mismas cartas manifiestan es paralelo al progreso de la vida de la Iglesia primitiva, y esto es para nosotros lo más interesante.

En el momento de la conversión, los neófitos prestaban a la predicación apostólica un asentimiento absoluto. Recibían la palabra de Pablo, no como una palabra humana, sino como la palabra de Dios: y eso era Ella realmente, tanto por su origen como por su materia. A nadie se le ocurría discutir aquella doctrina. Se sorprende uno al ver con qué facilidad aceptaban las poblaciones paganas el monoteísmo. La moral cristiana se imponía desde el principio por la evidencia de su perfección. No parece que haya provocado objeción seria lo relativo al papel del Redentor. Lo que dejaba a veces cierta turbación en los espíritus era la dramática exposición

de las postrimerías, que hería las imaginaciones y conmovía el corazón. Se creía que estaba próxima la hora suprema y se preparaba la gente para la venida del Juez; se especulaba sobre las ventajas relativas de los muertos y de los vivos; y muchos llegaban hasta a descuidar los quehaceres de la tierra, insignificantes junto a los grandes intereses que se creían en juego.

Las cartas a los Tesalonicenses testifican estos vivos temores. Como ellas son el único documento que nos queda de esta época, podríamos sentirnos tentados a creer, por una perspectiva equivocada —cosa, por otra parte, muy natural— que la catequesis apostólica no era más que una escatología, en lugar de ser un resumen del Dogma y de la Moral. Pero como el artículo relativo a las postrimerías había hecho en los oyentes una impresión muy fuerte, el Apóstol se ve obligado a volver muchas veces, en sus primeros escritos, al tema de la parusia [58]. Tal vez haya tomado después sus precauciones para evitar la repetición de semejantes interpretaciones.

No podía durar mucho este período de fe sencilla y de confianza absoluta. El problema de las observancias legales —que se había planteado desde el primer momento de la predicación de Jesús, precipitando la ruptura entre El y los fariseos—, debía ser durante mucho tiempo el problema vital de la Iglesia naciente. El convenio de Jerusalén no había satisfecho a los judaizantes; el conflicto de Antioquía, que terminó con el triunfo de las ideas de Pablo, no los desconcertó. El Apóstol volvió a hallarse con ellos en todas partes: en Galacia, en Corinto, en Efeso, lo mismo que en Antioquía y en Jerusalén. Apenas había él fundado una cristiandad, se apresuraban ellos a organizar una contramisión. Parece que solamente las iglesias de Macedonia escaparon de esa desenfrenada propaganda. Para combatir eficazmente contra el Evangelio de Pablo, se atrevían sus enemigos a atacarlo en su personalidad, negándole su Apostolado, poniéndole muy por debajo de los Doce y no dejándole sino un papel secundario que no se rehusaba a los apóstoles de segundo orden, a un Apolo o a un Bernabé. Pablo luchó durante un año entero contra estos desleales adversarios. No lo deploremos: las cuatro grandes Epístolas de San Pablo son el fruto de esta lucha. Si la polémica ocupa en ellas un gran espacio, es que no podía ser de otra manera. Sin embargo, el Apóstol sostiene la controversia muy por encima de las mezquinas rivalidades personalistas; se remonta al manantial de la Gracia y al origen del pecado; analiza la naturaleza de la justificación y el valor de la Fe; estudia la impotencia de la Ley y la necesidad de una redención común a todos: se

[58] La palabra *παρουσία* (el segundo advenimiento de Cristo), que varía solamente en I Cor. XV, 23, es la palabra saliente de esas cartas: I Tes. II, 19; III, 13; IV, 15; V, 23; II Tes. II, 1-8. Nadie ignora que las ideas escatológicas son el tema casi exclusivo de ellas.

mantiene, en una palabra, en las más altas cumbres de los principios, desde donde resuelve, por vía de corolario, los más oscuros problemas [59]. Pero esto es tan sólo uno de los aspectos de su doctrina durante esta fase de su apostolado. Mientras los ardides de los judaizantes lo obligan a demostrar la armonía de los dos Testamentos y la subordinación de la antigua economía al Evangelio, brotaba en la Iglesia una multitud de dudas teóricas y prácticas sobre diversos puntos de la catequesis primitiva. La primera Epístola a los Corintios nos da una idea de los numerosos casos de conciencia que el Apóstol hubo de resolver frecuentemente, de viva voz o por escrito, para explicar y completar su predicación. Y puede uno tener la certidumbre de que las consultas sobre el trato que se había de dar a los cristianos escandalosos, sobre la promoción de juicios ante los tribunales paganos; con relación a las víctimas inmoladas a los ídolos; respecto al velo de las mujeres, a la celebración del ágape y a la Eucaristía; sobre el uso de los carismas, el dogma de la resurrección, la manera de organizar la colecta, no fueron las únicas que San Pablo contestó a las cristiandades nacientes.

Apenas comenzaba a extinguirse la controversia judaizante, cuando una nueva herejía amenazó la pureza del Evangelio. La Fe entraba en contacto con la ciencia profana; la palabra filosofía acababa de ser pronunciada. Pero esta no era la filosofía griega, siempre un poco racional aun en medio de sus errores, sino una especie de teosofía oriental, tanto más peligrosa, cuanto que, siendo sus contornos más imprecisos, ofrecían menos asidero para la refutación. Lo que más preocupaba a los espíritus eran la persona y el papel de Cristo. Se quería saber lo que El había sido antes de su aparición sobre la tierra, qué relaciones lo unían a Dios, al mundo, a la humanidad; cuál era su rango entre aquellas legiones de seres sobrenaturales, mediadores entre Dios y el hombre, con que las imaginaciones orientales poblaban los cielos. No sólo satisface Pablo, en sus Epístolas del cautiverio, estas ansias de saber y de comprender, sino que eleva a Cristo a tal altura, que ya no se le puede comparar nada: le coloca en el seno mismo de Dios, como Juan a su Logos, de manera de formar con Dios una unidad indivisible. Luego, apro-

[59] La corriente de ideas que domina en las grandes Epístolas influye naturalmente en el vocabulario. La palabra *ley* es empleada aquí más de 110 veces y no vuelve a aparecer en otras partes más que 6 veces; *δικαιοσύνη*, 45 veces (y en otras partes 12 veces); *δικαιοῦν*, 25 veces (y en otros lugares 2 veces, en las Pastorales); *δικαίωμα* (5 veces) y *δικαίωσις* son propias de la Epístola a los Romanos. La *libertad* cristiana (*ἐλευθερία*, 7 veces, *ἐλευθεροῦν*, 5 veces, *ἐλεύθερος*, 14 veces) es una idea que San Pablo no volverá a poner de relieve, desde que deja de ser combatida. La estadística de las palabras *pecado, muerte* (sentido moral), *vida* (mismo sentido), *vivificar*, etc. nos daría resultados semejantes.

vechando la ocasión para mejor explicar las funciones de Cristo en el orden de la salvación, lo presenta como el manantial universal de la Gracia, como el principio de unión entre todos los fieles; y de esta manera perfecciona la teoría del Cuerpo Místico ya esbozada anteriormente. Las palabras nuevas, o que están empleadas aquí en una acepción completamente nueva —superciencia (ἐπίγνωσις), *misterio, pleroma, jefe* de la Iglesia— comprueban la existencia de esta nueva corriente de ideas que tienen su expresión más completa en la fórmula *In Christo Jesu* [60].

Muchos críticos de nuestros días ponen en duda la autenticidad de las Pastorales, porque no hallan realizada en ellas la ley del progreso tal como ellos la conciben: "Con la Epístola a los Filipenses, dicen estos señores, se detiene el *progreso orgánico*; con las cartas pastorales comienza la tradición conservadora". Pero ¿acaso no es esto precisamente lo que aconsejaban las circunstancias? Pablo, que ve aproximarse el término, siente la necesidad de organizar las Iglesias de las cuales va a separarlo la muerte y la urgencia de defenderlas contra la irrupción de las doctrinas extrañas. Ya no piensa en crear sino en mantener. Su consigna será en lo sucesivo la siguiente: "Guardad el depósito" de la Fe y de la Tradición. Ya combatió como los buenos; va a llegar al término de su carrera; ya no espera más que la corona inmarcesible del apostolado y del martirio.

[60] Ya veremos que la expresión *In Christo Jesu* es cuatro veces más frecuente en las Epístolas del cautiverio que en las demás. Las palabras ἐπίγνωσις y μυστήριον son características de este grupo, sin que le sean exclusivamente propias; pero πλήρωμα y κεφαλή (*jefe* de la Iglesia) no se hallan en otras partes en sentido técnico.

LIBRO PRIMERO

EL APOSTOL DE LOS GENTILES

CAPITULO I

EL APOSTOLADO

I. Preparación y principios.

1. *Damasco y Sinaí.*—2. *Primera misión.*

1. La imaginación popular se satisface colocando el apostolado efectivo de San Pablo inmediatamente después de su conversión. En la mañana es el lobo carnicero que destroza el rebaño de Cristo; y en la tarde es el conquistador que lleva a los enemigos del Evangelio, vencidos y cautivos, a los pies de la Cruz. En realidad transcurren seis o siete años, como mínimum, en el intervalo: período de fecunda gestación en que su pensamiento madura y se perfecciona en medio de la soledad, del silencio y de la oración; período oscuro también, donde se pierde a menudo toda huella y en que la historia no tiene más guía que el relato lleno de vida y de movimiento, pero intermitente y fragmentario, de los Hechos.

Después de su bautismo y de su curación, el neófito no estuvo en Damasco más que unos cuantos días: los suficientes para consolar y edificar a los fieles y para rendir su propio testimonio a Cristo. Visitando una tras otra las sinagogas de la ciudad, declaró a sus antiguos correligionarios que Jesús es verdaderamente el Hijo de Dios. Se concretaba sin duda a relatar lo que él había visto con sus ojos y escuchado con sus oídos. Esta era la más decisiva y la más sencilla de las demostraciones. Aquel Jesús, públicamente muerto y sepultado, que se decía Hijo de Dios y que ofrecía por prueba de ello su resurrección, está vivo, resucitó: yo lo vi y El me habló. Los Judíos, no pudiendo dudar del testimonio, se quedaban mudos de estupor.

Pero Saulo tenía prisa por huir del bullicio de las ciudades. Después de

la conmoción moral que acababa de experimentar, sentía la necesidad de hallarse a solas consigo mismo y en intimidad con Dios. Escogió un lugar de Arabia: o del reino nabateo, cuya capital era Petra, o en las montañas sagradas donde Jehová había comunicado la Ley a Moisés y conversado familiarmente con Elías. Se puede dudar que le haya llevado a ese retiro un pensamiento de apostolado: aunque escogido para dar a conocer el nombre de Jesús hasta en las extremidades de la tierra, Pablo esperaba sin impaciencia ni inquietud la hora de Dios. Pablo quería sondear su alma, meditar las Escrituras, recoger los sentidos bajo la mirada del Señor, poner atención a esa voz interior que se percibe tanto más claramente cuanto más lejanos y débiles son los ecos del mundo.

Allí pasó un año, quizá dos. Nada hay que nos ayude a penetrar en el misterio de ese recogimiento. San Lucas no nos dice sobre esto ni una palabra, aunque parece indicar una doble estadía en Damasco, en la cual se intercala lógicamente el viaje al desierto de Arabia. A su vuelta, Saulo estaba armado para la controversia. Su argumentación se afortinaba en pruebas escriturarias irresistibles. Ya no era aquello únicamente, como la primera vez, la deposición del testigo ocular: era la enseñanza razonada del doctor y el mensaje inspirado del Profeta. Incapaces de responderle, sus adversarios tomaron el partido de impedirle hablar. El etnarca del rey Aretas, comprado por ellos, se encargó de vengarlos. Para burlar la vigilancia de los sicarios que día y noche estaban apostados en las puertas de Damasco, fue indispensable meter al Apóstol en un canasto y descolgarlo por fuera de la muralla. Después de tan pintoresca evasión, fue apresuradamente a Jerusalén para ver allí a Pedro. Nuevas asechanzas lo esperaban en la ciudad santa, esta vez de parte de los Judíos helenistas. Al cabo de quince días, los hermanos, alarmados, lo condujeron a Cesarea, de donde él siguió para Tarso por tierra. Lo perdemos de vista durante cuatro o tres años, cuando menos.

2. Iba a comenzar la evangelización oficial de los Gentiles. Habiendo llegado a Antioquía algunos fugitivos de la persecución desencadenada después de la muerte de Esteban, ya habían predicado a Cristo Jesús entre los paganos mismos [1]. Las conversiones fueron numerosas y, con el objeto de cimentarlas, la Iglesia Madre envió a la capital de Siria a uno de sus mejores misioneros: Bernabé. Este, que quizá había conocido a Pablo en la escuela

[1] Hechos XI, 20. El verdadero texto es: *'Ελάλουν καὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας* y no *'Ελληνιστάς*, que apenas si tiene sentido. La evangelización de los helenistas había comenzado desde el primer momento, pero ahora se predica públicamente *aun* (*καί*) a los Griegos, a los paganos: Loquebantur *et* ad Graecos (Vulgata). También los críticos —con excepción de Westcott y Hort— se declaran a favor de *Ἕλληνας*.

de Gamaliel y que había vuelto a verlo, ya convertido, en Jerusalén, fue apresuradamente a Tarso en busca de quien él sabía que era el vaso de elección, expresamente escogido por Dios para llevar a los Gentiles la buena nueva. Durante un año entero cultivaron juntos el campo que la Providencia había sembrado para ellos [2]. Sin embargo, la influencia de Pablo aumentaba todos los días. Cuando fue indispensable llevar a Jerusalén las limosnas de la Iglesia de Antioquía, en previsión del hambre predicha por Agabus, Bernabé y Pablo fueron los comisionados para ello [3]. No hallaron éstos a los Apóstoles. Se estaba en lo más recio de la persecución de Herodes. Santiago el Mayor acababa de rendir a Jesús el testimonio de la sangre; Pedro, milagrosamente libertado, había dejado la ciudad; los demás se habían dispersado. Cumplida la comisión, los dos enviados volvieron a Antioquía, hacia el tiempo en que el rey perseguidor recibía el castigo de sus maldades: a una enfermedad horrible siguió una muerte espantosa.

Ahora sí podía bastarse la iglesia de Antioquía. El Espíritu Santo prodigaba allí los carismas. Había en esa comunidad cristiana profetas y doctores: Bernabé, Simón, por sobrenombre el Negro, Lucio de Cirene, Manahén, hermano de leche del tetrarca Herodes, y Saulo. La construcción de la frase griega parece indicar que los dos últimos tenían algo de doctores y que los otros tres estaban contados entre los profetas [4]. Parece que Saulo ocupaba todavía una posición subordinada. Pero el Espíritu de Dios lo designó, al mismo tiempo que a Bernabé, para el apostolado en gran escala entre los Gentiles.

Comenzaron los dos Apóstoles la gira por la isla de Chipre, de donde era originario Bernabé. El procónsul Sergio Paulo abraza la Fe. Desde este momento se invierten los papeles. Saulo, convertido súbitamente en Pablo [5], toma el mando de la expedición evangélica, y Bernabé, tan sencillo como humilde, se coloca detrás de aquel en quien reconoce la vocación providencial y en quien adivina los gloriosos destinos.

No hay por qué buscar un misterio en el cambio de nombre. Los papiros de la época nos enseñan que un gran número de personajes llevaban entonces dos nombres, el uno indígena y el otro romano. Saulo, ciudadano de

[2] Hechos XI, 21-26.

[3] Hechos XI, 27-30.

[4] Hechos XIII, 1.—Los tres primeros nombres están unidos por la conjunción *καί*, y los dos últimos por *τε... καί*. Bernabé, el nombrado en primer término, era el personaje de mayor consideración; Saulo, por analogía, sería el último de los cinco. Nosotros creemos que "la imposición de las manos", Hechos XIII, 3, precedida de ayunos y oraciones, es la consagración episcopal, necesaria a los dos misioneros para la fundación de las iglesias.

[5] Hechos XIII, 9: *Σαῦλος δὲ ὁ καὶ Παῦλος*.

Roma, toma su nombre latino al entrar en relaciones con los dueños del mundo. Se debe tener también en cuenta que, al pasar al griego (*Saulos*), su nombre hebreo tomaba una acepción un poco ridícula. Más notable es el cambio de papeles: la caravana apostólica se llamará desde ahora "la comitiva de Pablo" (*οἱ περὶ Παῦλον*). Mientras que anteriormente tenía Bernabé la primacía, ahora es al contrario. Las aparentes excepciones se explican fácilmente: en Listra [6], por el juicio que se formaron los Licaonienses movidos por la hermosa figura de Bernabé; en Jerusalén [7], por el hecho de ser Bernabé el primeramente mencionado en la carta del Concilio y porque es el primero en tomar la palabra. En este caso no es Lucas más que un simple cronista, pero cuando expresa su propio pensamiento invierte los papeles y atribuye siempre a Pablo el lugar de honor.

Después de Chipre, los misioneros evangelizan —otra vez en el continente asiático— Antioquía de Pisidia, Iconio, Listra, Derbe. El método de predicación es siempre el mismo. Se instalan en la sinagoga mientras los Judíos y los prosélitos están dispuestos a oírlos. Cuando se les cierran las puertas o se les echa fuera, los apóstoles se dirigen a los Gentiles, no sin hacer antes a los Judíos esta declaración solemne: "Era necesario que la palabra de Dios os fuera anunciada a vosotros primeramente; pero, puesto que la rechazáis y os juzgáis indignos de la vida eterna, nosotros nos volvemos hacia los Gentiles" [8]. Las intrigas y las conspiraciones de los Judíos arrojaron a Pablo y Bernabé, de Antioquía y de Iconio; en Listra es apedreado el primero y se le da por muerto; en Derbe se les cierra sin duda el camino, porque en lugar de volver a Siria por el camino directo de Cilicia, recorren en sentido inverso la misma ruta, evangelizan Perge, donde no habían estado la vez anterior sino de paso, y en Atalia se embarcan para Antioquía.

Así es que, en un lapso de tiempo que no pudo ser mayor de cinco años, fundaron cuando menos siete cristiandades: dos en Chipre (Salamina y Pafos), dos en la Pisidia Frigia (Antioquía e Iconio), dos en Licaonia (Listra y Derbe), una en Pamfilia (Perge). De nuevo en Antioquía, que los había "entregado a la gracia de Dios" [9], relatan a los hermanos, reunidos en asamblea plenaria, lo que Dios había hecho con ellos y por ellos y cómo

[6] Hechos XIV, 12-14.
[7] Hechos XV, 12-25.
[8] Hechos XIII, 46. Esta declaración es hecha primero en Antioquía de Pisidia. Sin embargo, hallamos todavía a los misioneros en la sinagoga de Iconio, Hechos XIV, 1. Pablo inaugura su predicación en el oratorio judío de Filipos, XVI, 13, en la sinagoga de Tesalónica (XVII, 1), en la de Berea, XVII, 10; es echado fuera de la sinagoga de Corinto, donde él renueva su declaración, XVIII, 4-6. Durante su tercera misión logró todavía predicar durante tres meses en la sinagoga de Efeso, XIX, 8.
[9] Hechos XIV, 26: *παραδεδομένοι τῇ χάριτι τοῦ Θεοῦ*. Véase XV, 40.

abrieron a los Gentiles la puerta de la Fe. Esto era un acontecimiento cuyo alcance no podía ser suficientemente ponderado. La fuerza de expansión de la Iglesia acababa de romper el estrecho cuadro del judaísmo, y empezaban a realizarse las profecías que hablaban de la conquista espiritual del mundo.

II. Pablo y los Doce.

1. La asamblea de Jerusalén.—2. El incidente de Antioquía.

1. El retorno de los misioneros fue la señal de una tempestad en que habría zozobrado el Cristianismo naciente, si no hubiera triunfado la tesis de Pablo. Se trataba de saber bajo qué condiciones serían admitidos los Gentiles en la Iglesia y qué lugar ocuparían en Ella. Tan estrechamente se ligaba todavía a la sinagoga la Iglesia Madre de Jerusalén, que ésta habría podido pasar por una secta judía. Distinción de los alimentos puros e impuros, visitas al Templo, sacrificios, purificaciones legales: todo esto confundía casi —vistas las cosas desde afuera— a los nuevos discípulos de Cristo con los Israelitas devotos. Era ejemplar la asiduidad con que acudían los cristianos al Templo [10]; a ese lugar iban Pedro y Juan, conforme a la costumbre, a hacer su oración de la hora novena [11]. Todavía muchos años después, no había probado Pedro ninguno de los manjares prohibidos por la Ley [12]. Todavía en 57 ó 58, los hermanos seguían siendo celosos observantes del código mosaico; y tan sólo por no escandalizarlos se sometió Pablo a una ceremonia ritual [13]. Por otra parte, las reuniones litúrgicas para el ministerio de la palabra, el ágape y la Eucaristía escapaban a las miradas profanas. Los cristianos de Jerusalén querían halagar en forma visible a sus compatriotas y antiguos correligionarios: una ruptura violenta habría atrofiado a la Iglesia en la cuna, al matar toda esperanza de hacer prosélitos.

Recluido primero en los círculos judaicos, no se libertó de ellos el Evangelio sino poco a poco, insensiblemente. Se necesitó una orden expresa del Cielo para que Pedro se decidiera a bautizar al centurión Cornelio; y, a pesar del extraordinario milagro que la confirmó, no dejó de producir esta

[10] Hechos II, 46: "Quotidie perdurantes unanimiter in templo".
[11] Ibidem III, 1.
[12] Ibidem X, 14.
[13] Ib. XXI, 20-26.

excepción cierta extrañeza entre los fieles [14]. No provocó dificultad seria la admisión de los Samaritanos, no obstante sus herejías y sus odios hereditarios: bastaba con que fueran circuncisos y mitad Judíos. Al primer anuncio de conversión, se les envió a Pedro y Juan [15]. La primera Iglesia mixta fue la de Antioquía. Allí habían predicado sobre Cristo, aun a los Griegos [16], los cristianos de Chipre y de Cirene, dispersados por la borrasca que siguió a la muerte de Esteban. Aquello era un hecho sin precedente, pero los Apóstoles se apresuraron a ratificarlo, enviando como delegado a Bernabé [17]. Parece que congeniaron allí perfectamente Judíos y Griegos convertidos, designados ahora bajo el nombre de cristianos, que los distingue como asociación religiosa especial [18]. Tal vez eran los Judíos de Antioquía menos intransigentes que sus hermanos de Palestina, o los fieles convertidos del paganismo eran allí más complacientes; o unos y otros se hicieron concesiones mutuas. Pero el problema se planteó, ineludible y amenazador, cuando Pablo y su compañero anunciaron que tan de par en par habían abierto las puertas de la Fe, que los paganos se precipitaban por ellas en masa, que se fundaban cristiandades de las cuales quedaba casi excluido el elemento judío y que pedían iguales derechos que las demás Iglesias.

Llegaron en esto a Antioquía ciertos personajes de Jerusalén que debían gozar de cierta autoridad y que en todo caso se daban gran importancia. Predicaban a voz en cuello que la circuncisión era una condición esencial para la admisión dentro de la Iglesia y para alcanzar la salvación. Fue grande la conmoción. Pablo y Bernabé se irguieron resueltamente contra estas nuevas pretensiones. El momento era solemne. Se iba a ver si la sociedad cristiana reivindicaba la universalidad que su Fundador le había prometido, o si se obstinaba en seguir siendo una secta judía, para desaparecer en el olvido después de algunos años de estéril agitación. Conservar la circuncisión y la observancia integral de la Ley que aquélla implica era renunciar a la esperanza de conquistar el mundo. Pues el mundo nunca se haría judío. Más grave aún era el punto doctrinal. Hacer de una práctica mosaica la condición esencial de la salvación, era negar virtualmente el carácter transitorio de la antigua economía, la suficiencia de la Redención, el valor de la Sangre y de los Méritos de Cristo: era destruir el dogma fundamental del Cristianismo.

Se decidió que el asunto fuera sometido a la Iglesia Madre de Jerusalén.

[14] Ib. XI, 1-18.
[15] Ib. VIII, 5-14.
[16] Ib. XI, 20.
[17] Ib. XI, 22.
[18] Hechos XI, 26. No tardó en generalizarse este nombre: Hechos XXVI, 28.

Pablo y Bernabé fueron escogidos para representar a la de Antioquía. Es indudable que Pablo —aunque designado por su situación preponderante y por el papel capital que acababa de representar en la evangelización de los Gentiles— se ofreció espontáneamente, porque una revelación le ordenó que fuera a defender él mismo su causa. Escuchemos su propio relato:

En seguida, después de catorce años, subí de nuevo a Jerusalén con Bernabé, habiéndome hecho acompañar también de Tito. Fui allí conforme a una revelación. Y les explicaba (a todos) el Evangelio que predico entre los Gentiles, pero en particular a los principales a fin de que viesen si mi carrera es o ha sido en vano. Mas ni aun Tito, que me acompañaba, y que era Griego, fue obligado a circuncidarse: y esto a causa de los seudo-hermanos intrusos, que se habían colado para espiar la libertad de que gozamos en Cristo Jesús, a fin de esclavizarnos. Yo no cedí, ni por un instante, a sus exigencias, para que la verdad del Evangelio permaneciera (intacta) entre vosotros. Pues bien, los personajes encumbrados —lo que hayan podido ser en otro tiempo no me importa: Dios no considera el exterior del hombre—, los personajes encumbrados, digo, no me agregaron nada. Al contrario, viendo que me ha sido confiado el Evangelio de la incircuncisión, como a Pedro el de la circuncisión —porque Quien constituyó a Pedro apóstol de la circuncisión me ha constituido a mí apóstol de los Gentiles— y reconociendo la gracia que me ha sido dada, Santiago y Cefas y Juan, que eran reputados como las columnas (de la Iglesia), nos tendieron a mí y a Bernabé sus manos derechas (en señal) de comunión, a fin de que nosotros (prediquemos) a los Gentiles como ellos a la circuncisión. Solamente (nos estrecharon) a no olvidar a los pobres: recomendación que me he esforzado por cumplir [19].

[19] Gal. II, 1-10.—De esta manera se resumen las relaciones con los Doce:
A). *Pablo les explicó en lo particular su Evangelio*: *'Ανεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν, μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* (II, 1).—*a*). Como *αὐτοῖς* no puede referirse más que a la Iglesia entera de Jerusalén, *οἱ δοκοῦντες* son los jefes de la Iglesia y probablemente tan sólo aquellos que son nombrados más adelante (II, 9: *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι*), Santiago, Pedro y Juan. La traducción de la Vulgata *qui videbantur esse aliquid* (II, 2.6) puede dar la falsa impresión de que Pablo les niega la superioridad real, pero la locución griega no indica nada semejante y los Padres griegos ni siquiera lo han sospechado, pues para ellos, como para los clásicos, *οἱ δοκοῦντες* u *οἱ δοκοῦντες εἶναί τι* significa simplemente "los principales, los jefes, los personajes encumbrados". A lo más se podrá ver en esta locución cuatro veces repetida una ligera ironía dedicada a quienes creían disminuir a Pablo reservando ese título para los Doce.—*b*). El sentido de *μήπως* es interrogativo: (A fin de que viesen) *"si (si por lo tanto)* corro o he corrido en vano", con una respuesta negativa sobrentendida. Se podría también tomar *μήπως* en el sentido *final* (*no fuera que*); pero como el contexto excluye evi-

Nosotros creemos, con la casi unanimidad de los críticos y de los exégetas, que este relato y el de San Lucas del capítulo XV de los Hechos se refieren a un mismo acontecimiento. En efecto, *los actores son los mismos*: Pablo y Bernabé por un lado, Pedro y Santiago por el otro. La Epístola a los Gálatas agrega a Tito, comprendido dentro de "algunos otros" de los Hechos, y Pablo menciona a Juan, respecto al cual se calla San Lucas, porque no tiene aquí ese Apóstol ningún papel activo que desempeñar. *El escenario es el mismo*: Antioquía y Jerusalén. Pablo va de Antioquía a Jerusalén encargado de una misión oficial, como lo dice San Lucas, y

---

dentemente toda duda de parte de Pablo, sería entonces necesario agregar alguna cosa: "*De miedo* a correr o haber corrido en vano" (si mi tesis no era aceptada). Esta segunda explicación parece la menos lógica.

B). *Tito fue dispensado de la circuncisión*: *ἀλλ' οὐδὲ Τίτος ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι· διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους... οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς* (II, 2-5).—*a*). Pablo afirma expresamente que Tito no fue sometido a la circuncisión.—*b*). Da la principal razón de su oposición: mantener entre los Gentiles y a favor de ellos "la verdad del Evangelio", el derecho que el Evangelio les concede.—*c*). Y explica el motivo determinante: resistir a la injusta exigencia "de los espías, de los seudo-hermanos", que habrían podido sacar partido de una condescendencia de él y ante quienes no convenía ceder, "ni por un momento". La explicación de Pelagio, de Primasio y de algunos protestantes modernos: "Yo no fui a circuncidar a Tito, pero lo hice espontáneamente, a causa de los seudo-hermanos intrusos" sujeta los vocablos a tormento e imputa a Pablo una contradicción. Para hacer tolerable esta explicación, se necesitaría suprimir, como Tertuliano, Victorino y el Ambrosiaster, las palabras *quibus nec* (*οἷς οὐδέ*), que seguramente son auténticas.

C). *Los jefes de los Doce no fueron de ninguna utilidad para Pablo*: *ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο* (II, 6). Cualquiera que hubiese podido ser, por otra parte, la autoridad de ellos (*ὁποῖοί ποτε ἦσαν, qualescumque essent*, más bien que *quales aliquando fuerint*), esto me importa poco (*οὐδέν μοι διαφέρει*), no tiene esto que ver nada en el asunto. Por lo que a mí toca, no me agregaron ellos nada, no me dieron nada *de su cosecha* (sentido propio de la voz media) que yo no tuviese ya: *nihil mihi contulerunt*. Esto es perfectamente claro; y es inútil sobrentender esto: "No agregaron nada *a mi Evangelio*", o esto otro: "No me impusieron *ninguna obligación* nueva". No hay ningún hueco que llenar.

D). *Al contrario, los principales de entre los Doce estuvieron plenamente de acuerdo con él* (II, 7-10).—Santiago (nombrado en primer término porque tenía fama de ser el más hostil al Evangelio paulino), Pedro y Juan reconocen la misión divina de Pablo (*γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι*), establecen un pacto de unión con él (*δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ κοινωνίας*), en virtud del cual se dividen entre él y Pedro los campos de apostolado: para Pedro será el Evangelio de la circuncisión y para Pablo y sus compañeros el de la incircuncisión. Pero esta división no era algo tajante ni exclusivista y ni Pablo ni Pedro lo entendieron jamás así.

Consúltese a Belser, *Die Selbstverteidigung des h. Paulus im Galaterbriefe*, Fribur-de B., 1896 (*Biblische Studien*, t. I, 3).

también movido por una revelación, como lo declara él mismo. Y es evidente que los dos motivos se completan mutuamente y no se excluyen entre sí. *La discusión es la misma*: se quiere obligar a los Gentiles a la circuncisión, a pesar de las protestas de Pablo y de Bernabé. Lucas señala a los autores de estas maniobras: son los antiguos fariseos; Pablo se contenta con estigmatizarlos dándoles el nombre de intrusos y de seudo-hermanos. Si sólo él cuenta la presión que se le hizo con relación a Tito, es que tal incidente es algo característico y le toca a él más de cerca. *La fecha es la misma*. Todas las tentativas hechas para desunir los dos relatos han sido inútiles. Finalmente, *el desenlace es el mismo*: triunfan las ideas de Pablo. No se halla nada reprensible en su predicación y las columnas de la Iglesia autorizan plenamente el Evangelio paulino. San Lucas no es menos explícito. Según él, los fautores de discordias fueron hechos a un lado; y al tener por buena los Apóstoles la libertad de los Gentiles, se declara a éstos exentos de la Ley.

Fue ruidosa esta primera victoria de Pablo. Los rigoristas le exigían la circuncisión de Tito, a quien quizá con toda intención él había tomado por compañero. Pablo se negó enérgicamente a circuncidarlo. Deja entender, en una frase un poco difícil, que en otras circunstancias habría podido ser un poco condescendiente; pero esta vez era indispensable rechazar una concesión que más tarde podría servir de precedente, desbaratar las maquinaciones de los seudo-hermanos, salvaguardar la libertad cristiana y conservar intactos los derechos de los Gentiles, que podrían ser comprometidos en un minuto de flaqueza. He aquí por qué "Tito, aunque era Griego, no fue obligado a la circuncisión", precisamente porque los adversarios querían imponérsela; y el Apóstol "no cedió, ni un solo instante, a sus exigencias"; mientras que aceptará de buen grado la circuncisión de Timoteo, en circunstancias que no permitirán que se malinterprete este acto de oportunismo.

Después de esta victoria, le era fácil a Pablo hacer prevalecer su tesis. Reclamaba para los Gentiles el privilegio de ser exonerados de las observancias legales. Pedro abundó en tal pensamiento, recordando que la libertad de los Gentiles había sido proclamada de manera equivalente por el Espíritu Santo mismo. Pero a Santiago tocó el honor de proponer una solución verdaderamente práctica, a la cual se adhirió todo mundo. Santiago fue de parecer que se declarara a los Gentiles exentos de la Ley mosaica, salvo cuatro restricciones, destinadas a facilitar las relaciones de los mismos con los judeo-cristianos. Se debía prohibirles las viandas inmoladas a los ídolos, la fornicación —es decir, por lo que parece, los matrimonios entre consanguíneos prohibidos por la Ley—, las carnes de animales sofo-

cados y la sangre. Estos cuatro puntos eran ya obligatorios, so pena de muerte, para todos los extranjeros residentes en Israel; y aunque no concuerdan exactamente con los preceptos noáquicos impuestos, según la legislación artificial del Talmud, a los prosélitos del segundo rango, eran sin duda observados en esa época por todos los hombres piadosos que frecuentaban la sinagoga. Conviene reflexionar sobre algunas circunstancias.

Los cristianos no Judíos *quedan formalmente descargados del peso de la Ley*; y no hay nada que indique que por ese hecho fueran colocados en un estado de inferioridad con relación a los judeo-cristianos.

Se les imponen esas cuatro prohibiciones —idolotitos, fornicación, sangre y carnes con su sangre—, no por parte de la Ley de Moisés, sino *en virtud de la autoridad de los apóstoles*.

Se escogieron *las observancias que debían hacer posibles las relaciones de la mesa* y de sociedad entre las dos partes de la comunidad cristiana, porque no era de esperarse que los Judíos dominaran de pronto su horror instintivo a los idolotitos y a las carnes que no habían sido sangradas.

Finalmente, *el decreto era únicamente para la Iglesia mixta de Antioquía*, donde se había suscitado la controversia, y para las Iglesias de Siria y de Cilicia, que se encontraban en situación análoga.

Aquello fue, en suma, el triunfo completo de las ideas de Pablo. Siendo reconocida en principio la libertad de los Gentiles y aprobada explícitamente la evangelización de los mismos, se mantenían las Iglesias paulinas en su *statu quo*, de manera que Pablo puede decir en rigor de verdad que los grandes Apóstoles no cambiaron ni agregaron nada al Evangelio que él ha predicado. Recuerda con satisfacción el solemne gesto de adhesión y de fraternidad que sancionó su obra y consagró su misión. Si no menciona el decreto apostólico, es que a él no lo obliga; pero aprovecha de buena gana el espíritu del mismo y aun lo hará observar a la letra en otras comunidades mixtas, donde el elemento judío constituía, como en Antioquía, un elevado porcentaje. Porque si no hay nadie tan intransigente como él en materia de principios, nadie tampoco tan condescendiente cuando se trata de evitar los conflictos y de calmar los escrúpulos de las almas pusilánimes.

2. El decreto de Jerusalén no resolvía todas las dudas. ¿No eran libres los Gentiles, aunque oficialmente dispensados de la Ley, de observarla en todo su rigor? ¿No habría para ellos mérito y perfección en hacerlo? Los cuatro artículos que se les impuso por necesidad (*ἐπαναγκές*), sin especificar la naturaleza de esta necesidad, parecían asimilarlos a los prosélitos judíos del segundo rango. ¿Acaso no quedaban así, con relación a los Judíos de raza, en un estado de humillante inferioridad, que harían cesar

si aceptaban la observancia integral de la Ley? Por otra parte, si la medida tomada por los Apóstoles satisfacía a los judeo-cristianos moderados, no suprimía las objeciones de los judaizantes. No hay por qué se imagine uno que los fariseos estrictos se creyeran autorizados para tratar libremente con los prosélitos sujetos tan sólo a los preceptos noáquicos o que mirasen como a iguales ni siquiera a los prosélitos de la justicia. A los ojos de los rigoristas, nada había que pudiera llenar el abismo entre el impuro vástago de los paganos y el hijo de Abraham. Imbuidos en estas máximas farisaicas, ¿querrían tratar los intransigentes del judaísmo a los convertidos de la gentilidad como a iguales, como a hermanos? Muy pronto se vió que no. Esta es la razón del penoso incidente cuyo relato dejamos al principal actor:

Cuando vino Cefas a Antioquía, le hice resistencia de frente porque él era reprensible. Antes de que llegaran ciertas personas del círculo de Santiago, comía él con los Gentiles; pero, habiendo llegado ellos, se recataba y se mantenía aparte, por temor de los circuncisos. Y los demás Judíos, también ellos, disimularon como él, al grado de que aun Bernabé fue arrastrado por ellos a su común simulación. Y cuando yo vi que no andaban rectamente conforme a la verdad del Evangelio, dije a Cefas en presencia de todo el mundo: "Si tú, que eres Judío, vives como los Gentiles y no como los Judíos, ¿por qué forzas a los Gentiles a judaizar?" [20].

Tres puntos deben ser considerados como indiscutibles. El Cefas reprendido por Pablo es ciertamente Pedro. La historia no conoce ningún otro personaje de ese nombre capaz de ser un contrapeso a la autoridad del doctor de los Gentiles y suficientemente influyente como para arrastrar a Bernabé mismo. El desdoblamiento propuesto antiguamente por Cle-

[20] Gal. II, 11-14. Deben notarse las siguientes expresiones: *a*) En *ἐλθεῖν τινας ἀπὸ Ἰακώβου*, la partícula *ἀπό* se refiere de manera más natural a la palabra vecina *τινας* que al verbo *ἐλθεῖν*; así es que vale más traducir "*de junto*" que "*de parte* de Santiago".—*b*) Nótense los imperfectos de hábito *συνήσθιεν*, por una parte, y, por otra, *ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν*, que caracteriza la doble actitud de Pedro *antes* y *después* de la llegada de los Judíos de Jerusalén.—*c*) Al cambiar Pedro de conducta "incurría en falta". No dice *κατέγνωστο*, lo que supondría un acto de condenación, sino *κατεγνωσμένος ἦν* "estaba en un estado de condenación" y por lo tanto era "condenable". Es menester tomar este participio adjetivamente, como *κεκορεσμένοι*, I Cor. IV, 8, *κεκαλυμμένον*, II Cor. IV, 3, etc.—*d*) Pablo hace su advertencia en plena asamblea (*ἔμπροσθεν πάντων*), no a escondidas ni con disimulo, sino "de frente". La expresión griega *κατὰ πρόσωπον* significa simplemente "en presencia, frente a", sin ninguna intención hostil y sin el aire de desafío que las palabras latinas *in faciem* podrían indicar.

mente de Alejandría y por algunos oscuros anónimos, cuya opinión mencionan San Juan Crisóstomo y San Gregorio Magno, sin detenerse en ella, no es sino un desafortunado subterfugio que no debía haber provocado la envidia de ciertos exégetas modernos de ínfima categoría, deseosos de salvaguardar el prestigio del Príncipe de los Apóstoles. En segundo lugar, la disputa fue seria y no algo académico, ni una simple comedia concertada entre los dos grandes Apóstoles, a fin de instruir a los fieles mediante un dramático debate. El buen sentido de Agustín dió buena cuenta en este punto de las argucias de Jerónimo, que se inspiró en Orígenes. En fin, la discusión fue *después* y *no antes* de la asamblea de Jerusalén, porque no hay *ningún motivo* para imaginar una inversión cronológica en el relato de la Epístola a los Gálatas. Ni se puede seguir colocando este incidente después de la segunda misión, porque Bernabé no estaba ya entonces con Pablo. Es, pues, indispensable situarlo durante la visita —muy breve por lo que parece— que hizo Pablo a Antioquía inmediatamente después de la reunión apostólica.

¿Cuál fue la materia concreta del conflicto? Los dos Apóstoles estaban plenamente de acuerdo en cuanto al punto doctrinal. En efecto, en la Iglesia de Antioquía, donde los Judíos estaban en minoría, Pedro tenía costumbre de comer con los Gentiles (συνήσθιεν, imperfecto de hábito), contradiciendo así abiertamente las pretensiones de los fariseos rigoristas. Y San Pablo se lo recuerda con estas palabras que en cualquier otra hipótesis carecerían de sentido: "Tú, que eres Judío, vives como los Gentiles y no como los Judíos". El cambio de actitud fue provocado por la llegada de los judaizantes de Jerusalén. Consta que éstos venían *de junto a* Santiago y aun, si se quiere, *de parte* de Santiago —porque la preposición griega ('από) puede significar las dos cosas— pero no consta ni se insinúa en ninguna parte que hubiesen sido enviados para contrarrestar la influencia de Pablo, o para provocar un cisma de Judíos contra no Judíos, o para restringir la libertad tan solemnemente concedida a los Gentiles en la asamblea de los Apóstoles. Se hayan presentado o no como enviados de Santiago, hermano del Señor, estos pobres hombres pretendían que la tolerancia del Concilio era sólo para los Gentiles y que toda la carga de la Ley seguía pesando sobre los Judíos de raza. Pero la integral observancia de la Ley, entendida en el sentido de los fariseos, entrañaba la cesación de las relaciones de la mesa con quienes no la observaban. Pedro tuvo miedo a estos intrigantes y creyó conveniente halagarlos, o porque temió empujarlos a la apostasía (Crisóstomo), o porque se doblegó ante sus amenazas y artimañas (Ireneo), o por algún otro motivo desconocido. Por lo cual adoptó desde ese día el sistema de no aceptar las invitaciones

de los fieles salidos de la gentilidad y de evitar el trato con ellos. El espíritu de conciliación lo llevaba demasiado lejos. Su conducta era una verdadera simulación, como va a reprochárselo San Pablo, puesto que obraba contra sus convicciones íntimas y aparentemente aceptaba una obligación que no admitía en su fuero interno. Pero tal procedimiento tuvo dos desagradables resultados que él no había previsto. Era de tanto peso su ejemplo, que los demás Judíos de Antioquía y aun Bernabé, que antes no temían faltar a las prescripciones legales, creyeron necesario imitarlo; y los paganos convertidos, cuya libertad acababa de ser reconocida, se vieron amenazados con el aislamiento, si no vivían también ellos a la judía: puestos en la alternativa de renunciar a sus privilegios o de no volver a sentarse en una misma mesa con los Apóstoles y sus hermanos Hebreos, estaban moralmente constreñidos a judaizar.

Pablo abarcó de una sola mirada las consecuencias más o menos remotas, pero fatales, de esta situación falsa. Comprendió que Pedro y sus imitadores "no caminaban rectamente conforme a la verdad del Evangelio". La "simulación" de ellos se inspiraba en motivos confesables, pero lesionaba, so capa de caridad, los derechos de una porción de la Iglesia y podía llegar a ser la causa de una escisión en la comunidad cristiana. Pablo conocía la absoluta lealtad, la humildad, la grandeza de alma del Jefe de los Apóstoles. No temió reprocharle públicamente, no una falta sino un ejemplo pernicioso, no un error sino una inconsecuencia. Pedro se rindió a las razones de Pablo. Si el primero se hubiera aferrado a su manera de obrar, no podría ser todo este asunto un argumento a favor del Evangelio de Pablo, sino una temible objeción cuyo recuerdo no podría consignar este último sin destruir por completo la tesis que él estima en tanto.

III. Misionero y predicador.

1. Sermones a los paganos.—2. Discursos de Antioquía de Pisidia. 3. Discursos de Listra.—4. Arenga de Atenas.

1. Los primeros sermones de los Apóstoles debieron estar cortados por el mismo molde. El esquema, trazado siempre por las mismas necesidades del momento, comprendía dos puntos: conversión sincera y fe en Jesucristo Salvador. La conversión suponía, a su vez, un acto del espíritu y un movimiento del corazón: la adoración exclusiva del verdadero Dios y el arre-

pentimiento del pasado, inspirado por la perspectiva de los juicios divinos. Así es que ante un auditorio Judío, imbuido ya de monoteísmo, se resumía la predicación en estas dos palabras: penitencia y Fe. Pero la fe en Cristo tomaba entonces un carácter especial. No era solamente la fe en Jesús muerto por nuestros pecados, en Jesús cuya misión redentora había sido comprobada por Dios mediante el milagro de la resurrección: era la fe en el Mesías predicho por los Profetas, esperanza de Israel y cumplimiento de las promesas.

Las Epístolas nos han conservado unos cuantos ecos de la predicación de San Pablo. Recordando a los Tesalonicenses la hora, todavía muy reciente, en que se habían convertido, les dijo el Apóstol: "Vosotros os habéis convertido de los ídolos a Dios, para servir al Dios vivo y verdadero y esperar de los cielos a su Hijo a quien El resucitó de entre los muertos, Jesús, que nos salva de la cólera inminente" [21]. Ruptura completa con el pasado, profesión del monoteísmo, esperanza de la salvación por la mediación del Hijo: tales eran los actos de voluntad y de inteligencia que el heraldo del Evangelio les había inculcado y que los había hecho cristianos. Al principio, el artículo relativo al juicio de Dios tomaba de manera natural la forma dramática de la *parusia*: consolación de los creyentes, terror de los infieles.

Cuando un oyente tocado de la Gracia decía: Creo, comenzaba para él la catequesis propiamente dicha. El Dogma primordial era el de la Resurrección de Cristo, que pertenece más bien a los preliminares de la Fe, porque encierra la prueba más sólida y la más accesible de la divinidad del Cristianismo. Esta verdad era para Pablo la clave del valor sacramental del Bautismo y uno de los fundamentos de su Moral, por lo cual

[21] I Tes. I, 9-10: *Ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν Θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων, δουλεύειν Θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ. καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν, Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ἐκ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης.* Los dos infinitivos *δουλεύειν* y *ἀναμένειν* dependen de *ἐπεστρέψατε*: "Vosotros os habéis convertido *para* servir al verdadero Dios *y* esperar a su Hijo". Buscar en *ἐπεστρέψατε* la idea de un retorno a un estado primitivo del cual habrían caído los paganos, es retorcer demasiado el sentido de esa palabra que se emplea a menudo para expresar la conversión de los Gentiles (Hechos IX, 35, XI, 21, etc.), sin ninguna idea de *retorno* a Dios, sino con la de alejamiento (*ἀπό*) de los ídolos. La denominación bíblica de Dios *vivo y verdadero* (II Reyes XIX, 4. 16; II Paral. XV, 3) debe haber sido sugerida por la mención de los ídolos vanos e inertes. Dos cosas abarca la conversión: *a*) la resolución de servir a Dios cumpliendo toda su voluntad, *b*) un acto de fe y de esperanza con relación al Hijo que vendrá de los Cielos, a quien el Padre resucitó y que desde ahora nos salva (*ῥυόμενον* al presente) de la cólera presta a descargarse sobre nosotros. Es de notarse que Jesucristo no aparece aquí como Juez, sino como abogado y defensor junto a su Padre irritado.

se apoyaba en ella con especial insistencia: "Ante todo os enseñé —escribe a los Corintios— que Cristo murió por nuestros pecados, conforme a las Escrituras; que fue sepultado y que resucitó al tercer día, conforme a las Escrituras, y que apareció a Cefas, después a los Doce". Seguía una larga lista de testigos oculares que demostraban de manera absoluta, para todo espíritu limpio de prejuicios, el hecho de la Resurrección. Aunque los Corintios habían salido en su mayor parte del campo de la gentilidad, la primera instrucción religiosa se les había dado en la sinagoga y luego en una casa contigua. Esto explica por qué se les presenta el Dogma cristiano fundamental como la realización de las profecías: el Nuevo Testamento como continuación del Antiguo, sin ninguna interrupción. El autor de la Epístola a los Hebreos clasifica entre las verdades elementales que ningún cristiano puede ignorar y que debían constituir, por lo tanto, el primer objeto de la catequesis, los artículos siguientes: penitencia de las obras muertas, fe en Dios, doctrina de los bautismos, imposición de las manos, resurrección de los muertos y sentencia eterna. En realidad, los dos primeros artículos y los dos últimos entraban siempre en los sermones dirigidos a los infieles para llevarlos a la fe; solamente la explicación relativa al Bautismo y a la imposición de las manos podía ser reservada para los catecúmenos.

2. Los Hechos de los Apóstoles nos proporcionan un interesante ejemplar de la predicación de San Pablo ante un auditorio en que predominaba el elemento judío [22]. Habiendo llegado a Antioquía de Pisidia, los misioneros fueron a sentarse, desde el primer sábado, en medio de los Judíos y de los prosélitos que llenaban la sinagoga. Después de la lectura de la Ley y de los profetas, se invitó a los forasteros a que tomaran la palabra. Esto era una cortesía que no se dejaba de tener con los extranjeros distinguidos. Pablo lo era. Cuando el *hazzán* se le acercó de parte de los jefes de la sinagoga, Pablo se levantó en seguida y con un ademán pidió atención y silencio. Que su exordio le haya sido sugerido o no por la *haphtara* o la *parascha* del día, lo cierto es que se dedicó a desenvolver una de las ideas favoritas de la Escritura: la vocación divina de Israel y la especial providencia de que éste fue objeto en el tiempo de los patriarcas, en Egipto, en el desierto, bajo los Jueces, al ser instituida la realeza. Nada

[22] Hechos XIII, 15-41. Las tres partes del discurso están claramente indicadas por el apóstrofe tres veces repetido *ἄνδρες ἀδελφοί*, v. 15, 26 y 38. La primera, so pretexto de explicar la intervención providencial de Dios a favor de Israel, lleva a Jesús; la segunda muestra que Jesús, aunque negado y crucificado por su pueblo, es el Mesías; la tercera concluye en la necesidad de creer y de esperar en El.

había hasta aquí que pudiera excitar la desconfianza de los oyentes, pues el fariseo más ortodoxo no habría hablado de otra manera. Pero al llegar a David, el orador imprime insensiblemente a su discurso otra dirección, sin salirse, sin embargo, del terreno profético. De la raza de David debe nacer, según la promesa, el Salvador de Israel; y este Salvador ya apareció, se llama Jesús, tuvo por precursor y por fiador a un hombre cuyo testimonio no pueden rechazar los oyentes, puesto que lo veneraron como a taumaturgo y como a Profeta: San Juan Bautista.

Aquí comienza propiamente el cuerpo del sermón, del cual no nos da San Lucas, seguramente, más que un brevísimo resumen. Pablo sigue exactamente el método que él mismo nos dice que adoptó en la evangelización de Corinto, táctica por otra parte tan natural y tan conforme a su doctrina, que podría ser adivinada si no la conociéramos. Prueba Pablo por la Escritura que la muerte, la sepultura y la resurrección de Cristo estaban anunciadas desde hacía mucho tiempo; que los verdugos de Jesús contribuyeron, sin saberlo y sin quererlo, a cumplir las profecías; que Dios puso en esto su sello, resucitando a su Hijo. El hecho mismo de la Resurrección se demuestra como siempre por las declaraciones de los testigos oculares aún vivos, con quienes puede hablar todo el mundo. Es muy difícil de captar la prueba escrituraria, por el laconismo del texto. Ignoramos especialmente el papel que puede desempeñar allí el argumento *ad hominem;* pero es claro que las palabras "Tú no permitirás que tu Santo vea la corrupción", pronunciadas por David, menos como oración que como profecía, no tienen en éste su cumplimiento. Luego no pueden referirse sino a Aquel de quien David era la figura, al Santo por excelencia, que conoció la muerte pero no la corrupción de la sepultura.

Redondeada la demostración, concluyó el Apóstol en estos términos: "Sabed, pues, hermanos, que la remisión de los pecados os es anunciada por El. La justificación que no habéis podido obtener por la Ley de Moisés la halla en El cualquiera que crea". Es imposible no reconocer aquí la garra de San Pablo. No hay en esto ni una sola idea, casi ni una sola palabra que no sea de su estilo y de su lenguaje. Todo es aquí característico: la oposición entre la Fe y la Ley, la impotencia de esta última, la remisión de los pecados por la mediación de Cristo, la justificación por la Fe en la persona del Redentor. Pero no solamente en la conclusión están el genio y el estilo de Pablo. Una multitud de rasgos y de expresiones nos recuerdan sus Epístolas: la armonía de los dos Testamentos, siendo el uno la continuación del otro; el germen de David que realiza las promesas, la muerte de Jesús que verifica las profecías, con la especial mención de la sepultura, pasada en silencio por los demás Apóstoles, pero muy realzada siempre por San Pablo, por razón del amortajamiento místico y sacramental del Bautismo que la simboliza [23]. Si fuera cierto, como se pretende, que San Lucas compuso de su cosecha los discursos de los Hechos, habría que convenir verdaderamente en que estaba profundamente imbuido en las doctrinas de Pablo y que sabía expresarlas con una habilidad capaz de dar gato por liebre.

Se ha señalado cierta relación entre este discurso y la arenga de San Esteban a los verdugos. Pero es muy superficial la semejanza y está limitada al exordio. Pertenece dicha arenga al género *midrash*, adoptado por los dos oradores: por Pablo para su preámbulo y por San Esteban para todo su discurso, que gira únicamente sobre esta verdad cuya confirmación perpetua es la Escritura: "Siempre habéis resistido al Espíritu Santo, vosotros y vuestros padres". El Apóstol, al contrario, jamás pierde de vista esta tesis que es el objeto de cada una de sus frases: "Jesús es el Mesías prometido a los Judíos, el único que tiene misión de salvarlos y que puede justificarlos". El primer discurso de Pablo no es un juguete oratorio. Aparte de que está impuesto por las circunstancias, tiene el mérito de que conduce sin sacudidas a los oyentes, de la Sinagoga hasta el umbral de la Iglesia, mostrándoles el encadenamiento de las dos Alianzas, a través de

---

[23] Contentémonos con indicar las siguientes coincidencias: A) v. 23: *Τούτου (Δαυεὶδ) ἀπὸ σπέρματος*, Jesús "de la raza de David", expresión favorita de Pablo, Rom. I, 3; Tim. II, 8.—B) v. 23: *κατ' ἐπαγγελίαν* y más adelante v. 32: *ὑμᾶς εὐαγγελιζόμεθα τὴν πρὸς τοὺς πατέρας ἐπαγγελίαν γενομένην*. La palabra *ἐπαγγελία* es evidentemente paulina y más aún la idea que expresa. Fuera de Pablo que la emplea 27 veces y de la Epístola a los Hebreos, *ἐπαγγελία* casi no se halla más que en San Lucas, quien, cosa curiosa, la pone cuatro veces en los labios de Pablo, Hechos XIII, 23. 32; XXIII, 21; XXVI, 6.—C). v. 38: *διὰ τούτου ὑμῖν ἄφεσις ἁμαρτιῶν καταγγέλλεται, ἀπὸ πάντων ὧν οὐκ ἠδυνήθητε ἐν νόμῳ Μωϋσέως δικαιωθῆναι, ἐν τούτῳ πᾶς ὁ πιστεύων δικαιοῦται.*

En esta singular frase que a cada paso nos recuerda a Pablo, es necesario notar principalmente lo siguiente: *a*) la remisión de los pecados, atribuida, no al Bautismo, sino directamente a la mediación de Cristo, como Ef. I, 7; Col. I, 14; *b*) la impotencia de la Ley mosaica para producir la justificación, Rom. VIII, 3 (*τὸ ἀδύνατον τοῦ νόμου*), véase Gal. III, 21; *c*) la locución característica *πᾶς ὁ πιστεύων*, Rom. I, 16.22; IV, 11; X, 4.11, etc.; *d*) la expresión no menos característica *δικαιοῦσθαι ἐν Χριστῷ*, Gal. II, 17; *e*) la rara construcción de *δικαιοῦσθαι* con *ἀπό*, Rom. VI, 7; *f*) el término técnico *δικαιοῦσθαι* por sí solo.—D) v. 46: *ὑμῖν ἦν ἀναγκαῖον πρῶτον λαληθῆναι τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ.* El *πρῶτον* se justifica por toda la enseñanza de Pablo, Rom. I, 16; II, 9-10; III, 2.— E) v. 29: parecería completamente ociosa la mención de la sepultura de Cristo, entre la muerte y la resurrección, si se hiciera abstracción de la doctrina de Pablo, I Cor. XV, 4, Rom. VI, 4.

las cuales se sucede sin interrupción la acción providencial de Dios sobre su pueblo.

La elocuencia y la dialéctica de Pablo no surtieron el efecto deseado. Aturdidos por un momento los Judíos de Antioquía, no tardaron en rehacerse; y el sábado siguiente les lanzaron los misioneros, como despedida, esta amenaza que habrían de repetir desde entonces con harta frecuencia: "Puesto que os juzgáis indignos de la vida eterna, he aquí que nos vamos hacia los Gentiles". Y Pablo recibió, en efecto, la misión especial de predicar a los Gentiles. La educación helenista del Apóstol y su viva simpatía por los Griegos lo preparaban para ello mejor que como lo estaban los otros. El sabía que la conciencia vigila siempre en el corazón del hombre y alcanzaba a ver, en el fondo de la mayor degradación del sentimiento religioso, una especie de monoteísmo latente, que trataba de abrirse paso. Dios es el Dios de los Gentiles tanto como de los Judíos; y no habrá más que mostrarlo a la razón bien dispuesta, para hacer que se le reconozca.

3. A los habitantes de Listra, que por tomar a los misioneros por dioses les erigen altares, Pablo y Bernabé se contentaban con decirles: "Hermanos, ¿qué hacéis allí? Nosotros somos hombres, también nosotros, pasibles como vosotros, y venimos a predicaros que os alejéis de esos vanos ídolos para convertiros al Dios vivo que ha hecho el cielo y la tierra y el mar y todo cuanto en ellos se contiene. Que si bien en los tiempos pasados El permitió que las naciones echasen cada cual por su camino, no se dejó a Sí mismo sin testimonio, prodigando sus beneficios desde lo alto de los cielos, dando las lluvias y las estaciones fecundas, llenando vuestros corazones de abundancia y de gozo" [24]. Estas frases, desgraciadamente muy breves, encierran una exhortación, una apología y una teodicea en síntesis. La exhortación está hecha con los mismos términos que empleará más tarde el Apóstol al dirigirse a los Tesalonicenses: alejarse de los ídolos y convertirse al Dios vivo. La apología tiene por fin prevenir el escándalo que podría ser causado por el aparente olvido de Dios, olvido que parece contrario a la Providencia. Dios permitió al hombre el mal uso de su libre albedrío, como dejándolo abandonado a sus extravíos [25]; pero este abandono, enseña el Apóstol, no fue más que temporal y terminaba al mismo tiempo que los siglos de ignorancia, al sonar la hora de la plenitud de las edades; y no había sido sino parcial, puesto que Dios nunca deja de darse testimonio a Sí mismo. En todo caso, la predicación evangélica inaugura una nueva era. De las dos pruebas principales de la existencia de Dios, el argumento cosmológico no está más que bosquejado; y, al contrario, está admirablemente explicado el argumento físico, que es el más comprensible para el común de las gentes, porque la noción de causalidad se halla en él en forma más concreta, más personal [26]. El hermoso orden que reina en el universo es por sí solo un elocuente lenguaje para nuestras inteligencias, pero las delicadezas providenciales que en él se manifiestan se dirigen a la vez al espíritu y al corazón. Desde lo alto de los cielos prodiga Dios sus beneficios sobre el mundo; y cada uno de nosotros tiene en ellos una parte. El más objetivo de estos beneficios es la fertilidad de la tierra, fecundada por las lluvias periódicas y por la repetición regular de las estaciones propicias para el sazonamiento de los frutos. Y el corazón del hombre se abre a la alegría ante este espectáculo que le toca de cerca. Y tal alegría es también un beneficio divino que provoca instintivamente y de una manera irresistible el sentimiento religioso. He aquí el testimonio que Dios se da a Sí mismo. El error del politeísmo fue el detenerse a medio camino, el rendir culto a las fuerzas de la naturaleza en lugar de adorar al Autor de ella. Los tres atributos de Dios puestos especialmente como encabezado —la impasibilidad, el poder creador, la providencia bienhechora— son también los más asequibles para la razón humana [27].

---

[24] Hechos XIV, 15-17. Es instructiva la siguiente comparación:

Hechos XIV, 15:	I Tes. I, 9:
ἐπιστρέφειν	*ἐπεστρέψατε*
ἀπὸ τῶν ματαίων	*ἀπὸ τῶν εἰδώλων*
ἐπὶ Θεὸν ζῶντα	*δουλεύειν Θεῷ ζῶντι*

[25] Hechos XIV, 16. Hallamos la misma idea en el discurso de Atenas, Hechos XVII, 30 (*τοὺς χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ Θεὸς*) y en Rom. III, 25. Aquellos tiempos pasados en que parecía que Dios dormía son siempre colocados en parangón con el presente, con la plenitud de los tiempos, Gal. IV, 4, Ef. I, 10. Se ve en ello un plan divino que se desarrolla como Dios quiere, de manera que la objeción contra la Providencia se convierte en argumento a favor de Ella.

[26] Hechos XIV, 17: *οὐκ ἀμάρτυρον αὑτὸν ἀφῆκεν ἀγαθουργῶν οὐρανόθεν, ὑμῖν ὑετοὺς διδοὺς καὶ καιροὺς καρποφόρους, ἐμπιπλῶν τροφῆς καὶ εὐφροσύνης τὰς καρδίας ὑμῶν.* Los tres participios dependen de *οὐκ ἀμάρτυρον αὑτὸν ἀφῆκεν*, pero no están coordinados sino subordinados. Dios no se ha dejado a Sí mismo sin testimonio, *puesto que* prodiga sus beneficios desde lo alto de los Cielos (haciendo que se refiera *οὐρανόθεν* a lo que sigue, tendríamos una frase demasiado retorcida). Esos beneficios *consisten* especialmente en las lluvias y en la repetición de las estaciones; y estas fuentes de fecundidad, *a su vez*, embriagan de alegría y disponen el corazón del hombre a la gratitud.

[27] Los Apóstoles gritan primeramente que ellos son carne *pasible* como todos

4. El discurso de Pablo en Atenas nos sitúa en pleno ambiente pagano. Parece que lo desconcertó esta ciudad culta y burlona, supersticiosa y escéptica, curiosa y frívola. Se consumía él interiormente a la vista de los incontables ídolos que hormigueaban en los templos, en las calles y en las encrucijadas. En todas partes se veían ex-votos, estatuillas, altares. Y había algunos dedicados a las divinidades anónimas. Pablo vió un monumento con esta inscripción: *Al Dios desconocido.* No se le ocurrió la idea —ni podía ocurrírsele a un Judío— de que aquello estuviese consagrado al verdadero Dios; pero se aumentó su compasión por estos pobres ciegos que, no hallando en su panteón nada que satisficiera la sed de lo divino, se ponían a invocar a un Dios sin nombre, como adoradores inconscientes de la perfección invisible y de un misterioso más allá. Esta circunstancia le proporcionaría muy pronto un exordio apropiado.

Un día que Pablo se paseaba por el Agora, que hervía de ociosos, de sofistas y de vendedores ambulantes, se lo llevaron al Areópago algunos discípulos de Epicuro y de Zenón, deseosos de oírle cómodamente sin ser distraídos por los gritos y demás ruidos de la calle [28]. La actitud de los oyentes no era muy alentadora. Predominaban la curiosidad y el espíritu de crítica, tan naturales en los Atenienses. La ironía se dejaba ver a través de una cortesía aparente. El exordio de Pablo fue notable por lo oportuno, por su aticismo y su colorido local: "Atenienses, veo que sois en todo los más religiosos de los hombres. Al mirar de paso vuestros santuarios, encontré un altar con esta inscripción: Al Dios desconocido. Pues bien, a Este a quien veneráis sin conocerle, yo vengo a anunciároslo" [29]. Para no lastimarlos en sus vivísimas susceptibilidades, sin faltar en lo más mínimo a la verdad, Pablo se sirve de una palabra admirablemente escogida. Designa el amor y la pasión que sienten ellos por lo maravilloso y lo divino, con un término que significa piedad o superstición, según sea o la expresión del sentimiento religioso normal o la del extraviado. Los oyentes podían ver en él un elogio; y, por la disposición de espíritu en que estaban, debían escoger el significado que más los favorecía. Al prometer resolverles el enigma del Dios desconocido, Pablo les picaba la curiosidad. Ese Dios anónimo, al cual erigían ellos altares sin conocerle, y el Dios verdadero tenían por carácter común el ser ignorados y misteriosos. Pero no debía ser ignorado "el Dios que creó el mundo y todo cuanto éste encierra, el Señor de la tierra y del cielo", porque el testimonio que El se rinde a Sí mismo en sus obras habla claramente a todos los espíritus.

los demás hombres (*ἡμεῖς ὁμοιοπαθεῖς ἐσμεν ὑμῖν ἄνθρωποι*, véase Sant. V, 17) y que, por lo tanto, no son dioses inmortales, por ser la *impasibilidad* (*ἀπάθεια*) el privilegio reconocido de la Divinidad.—El Dios vivo es definido como *Creador universal* por la expresión bíblica ordinaria (Ex. XX, 11; Salmo CXLVI, 6; Isaías XXXVII, 36; Jer. XXXII, 17: véase Hechos IV, 24).—Por lo contrario, el Dogma de la *Providencia* toma el giro apologético como cosa especial de San Pablo. Se trata de explicar por qué ha permitido Dios los extravíos de los hombres y retardado tan largo tiempo su intervención sobrenatural.

28 Puede leerse con provecho, en cuanto al *colorido local* del relato de los Hechos, a E. Curtius, *Paulus in Athen* (en *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* 9 nov. 1893, t. XLIII, p. 925-938). Curcio cree que el Areópago de que habla San Lucas es el despacho del Arconte, en el Agora o cerca del Agora (Pórtico real), donde fueron juzgados Sócrates y Eutifrón.

29 Hechos XVII, 22-23; *κατὰ πάντα ὡς δεισιδαιμονεστέρους ὑμᾶς θεωρῶ.* La palabra *δεισιδαίμων* no tenía antiguamente un sentido desfavorable. En Jenofonte y Aristóteles es sinónima de *θεοσεβής*, que significa "piadoso". Sin embargo, en los tiempos de San Pablo era tomada frecuentemente en el sentido de "supersticioso". La religiosidad de los atenienses era proverbial. Véase Josefo, *Contra Apion,* II, 11; Pausanias, *Attic,* 24.

Se notará que no desarrolla el Apóstol la prueba de la existencia de Dios. La influencia que el platonismo ejercía entonces en las diversas escuelas filosóficas era suficiente para que no se negase, al menos en teoría, la existencia de un Dios supremo, muy superior a las pobres divinidades del politeísmo vulgar. Teniendo Pablo en cuenta que la mayor parte de sus oyentes son estoicos y epicúreos, insiste en el Dogma de la Providencia —desfigurado por unos y otros—, y en la naturaleza de Dios, sobre la cual tenían una idea sumamente falsa estoicos y epicúreos. "Dios ha hecho que todas las razas humanas, que han salido de un solo hombre, habiten sobre toda la superficie de la tierra, ordenando tiempos señalados y habitaciones fijas para que buscasen a Dios, si con eso le descubren y le hallan, aunque El no está lejos de ninguno de nosotros; porque en El tenemos la vida, el movimiento y el ser, como lo han dicho también algunos de vuestros poetas: Nosotros somos de su raza".

Las verdades claramente enunciadas en este pasaje son las siguientes: la unidad de la especie humana, contra las fábulas de las cosmogonías paganas (*ἐξ ἑνὸς πᾶν ἔθνος ἀνθρώπων*); la Providencia Divina, que distribuye a la humanidad sobre la superficie de la tierra (*ἐποίησε... κατοικεῖν*), que separa a las diversas naciones mediante límites naturales, mares, ríos o montañas (*ὁροθεσίας*), fija tiempos determinados (*ὁρίσας προστεταγμένους καίρους*), es decir, los siglos contados en que se desarrollará la historia de ellas, y la repetición periódica de las estaciones, de las cuales dependen en gran parte la salubridad de los climas y la fecundidad del suelo; la obligación impuesta al hombre de buscar a Dios (*ζητεῖν τὸν Θεόν*), obligación fundada sobre una voluntad positiva de Dios que explica uno de los motivos de su conducta providencial;

Pablo! Para hallar alguna cosa que recuerde, aunque de lejos, la manera de ser de este último, sería indispensable examinar los papiros recientemente exhumados de las arenas egipcias [2].

Todas las cartas de Pablo se parecen entre sí de manera notable. El desarrollo es en ellas casi el mismo: suscripción en términos solemnes muy característicos, elogio de los destinatarios en forma de acción de gracias, enunciado del tema, sus pruebas y confirmaciones, recomendaciones morales, deseo final y bendición del puño y letra del Apóstol.

No se debe confundir la *suscripción* con la dirección. Esta se escribía al dorso, de manera que quedaba a la vista cuando la carta se cerraba y sellaba. Como no ofrecía la dirección ningún interés especial, puesto que estaba contenida en la suscripción interior, no se tuvo cuidado en transcribir las de las cartas paulinas. Los encabezados actuales no se remontan a San Pablo, por muy antiguos que sean. La suscripción comprende tres elementos que se suceden en este orden: nombre y calidad de los que escriben; nombre, títulos y méritos de los destinatarios; deseos a favor de estos últimos. Pablo se da habitualmente el título de Apóstol [3] y se asocia casi siempre los nombres de sus compañeros: Timoteo, Silvano o Silas, Sóstenes, todos los hermanos que están con él [4]. Cuando las cartas no son enteramente personales como las Epístolas a Tito y a Timoteo, se dirigen: a una Iglesia particular, o a los miembros de una Iglesia, o a una Iglesia y a sus miembros, o a los fieles y al clero, o a una Iglesia local y a todos los cristianos de la provincia y aun del mundo entero, o a particulares al mismo tiempo que a la Iglesia local [5]. Aun en las cartas personales hay una salutación para la Iglesia. Si se exceptúa la Epístola a los Gálatas, la mención de los destinatarios —colectivos o individuales— es seguida siempre de una palabra de elogio o de epítetos honoríficos. Pablo les desea a todos la gracia y la paz; las dos cartas a Timoteo agregan la misericordia [6].

---

[2] Numerosos ejemplos en Deissmann, *Licht vom Osten*[2], Tubinga, 1909, p. 104-163.

[3] Salvo I y II Tes., Fil. y Filemón.

[4] *Timoteo*, con el título de hermano (II Cor., Col., Filemón), de servidor de Jesucristo (Fil.), sin título (I y II Tes.); *Sóstenes*, con el título de hermano (I Cor.); *Silvano* o *Silas*, sin título pero antes de Timoteo (I y II Tes.); *todos los fieles presentes* (Gal.).

[5] Iglesia particular (I y II Tes.), miembros de una Iglesia (Rom., Ef., Col.), fieles y clero (Fil.), Iglesias de una región (Gal.), Iglesia particular y cristianos de la provincia (II Cor.) o del mundo entero (I Cor.), particulares e Iglesia local (Filemón).

[6] Son mencionados estos bienes como procedentes *de Dios nuestro Padre* (Col.), o *de Dios nuestro Padre y del Señor Jesucristo* (II Tes. y I y II Cor., Rom., Filip., Ef., Filemón), o *de Dios Padre y de Nuestro Señor Jesucristo* (Gal., I y II Tim., Tito). I Tes. no indica nada al respecto.

La *entrada en materia* es un acto de agradecimiento o una especie de doxología [7]. La indignación del Apóstol explica la ausencia de esa fórmula en la Epístola a los Gálatas. El tono familiar de las Pastorales puede explicar el exordio *ex abrupto* en la Epístola a Tito y en la primera a Timoteo. A la acción de gracias se unen una palabra elogiosa para los destinatarios, algunos recuerdos del pasado, detalles reveladores de las circunstancias presentes, felices o tristes: porque todo es para el Apóstol un motivo de acción de gracias. A veces se prolonga la acción de gracias hasta el punto de entrar en la materia propia de la carta y de ser el marco de ésta [8]; otras veces es algo completamente aparte [9]; y lo más frecuente es que termine por diluirse en la materia principal a la que conduce insensiblemente [10].

El *cuerpo de la carta* varía, naturalmente, según la diferencia de los temas que se tratan. Cuando éste es una tesis, desde un principio queda enunciada, después de la entrada en materia [11], y sigue el desarrollo, metódico y regular en las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas, más libre y más oratorio en las Epístolas a los Efesios y a los Colosenses. Las cartas de tesis presentan la particularidad de que la Moral está separada del Dogma, de suerte que la división es binaria [12]; mientras que las cartas de materia compleja no se dejan dividir conforme a este principio, siendo en ellas tan variados los puntos de Moral como los de Dogma. Agreguemos que en muchas Epístolas la división es imperceptible o inexistente, lo que no tiene nada de extraño, puesto que una carta no es en el fondo sino una conversación escrita.

La *conclusión* empieza generalmente con asuntos personales, noticias de orden íntimo, seguidas de una recomendación a favor del mensajero. Viene luego de ordinario una lista más o menos extensa de salutaciones. En este momento toma Pablo personalmente la pluma y agrega algunas palabras o algunas frases de su propia mano, a guisa de firma. Se puede considerar como un ejemplar típico la Epístola a los Colosenses; pero cada una tiene sus particularidades interesantes.

---

[7] *Εὐχαριστῶ τῷ Θεῷ* (Rom., I Cor., Filip., Filemón); *εὐχαριστοῦμεν* (I Tes., Col.); *εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν* (II Tes.); *χάριν ἔχω τῷ Θεῷ* (II Tim.); *εὐλογητὸς ὁ Θεός* (II Cor., Ef.).

[8] I Tes.

[9] I y II Cor., Fil.

[10] Rom., Ef., Col., II Tes., II Tim., Filem.

[11] Rom. I, 17; Gal. II, 16; Ef. I, 22-23; Col. I, 15-18.

[12] Rom. I-XI y XII-XVI; Gal. I-IV y V-VI; Ef. I-III y IV-VI; Col. I-II y III-IV.

2. ¿Son cartas o Epístolas los escritos de San Pablo? Puede parecer extravagante la pregunta, pero no carece de interés ni de importancia, tanto para el exégeta como para el teólogo. La carta es una conversación a distancia. Un epistológrafo de la antigüedad la define muy bien: "Un escrito que expresa a una persona ausente lo que se le diría de viva voz si estuviera ella presente". Sin la distancia, la carta no tendría razón de ser: lo indicado sería una visita. Lo que distingue la carta de la epístola, no es la extensión, porque hay conversaciones muy largas; ni la materia, puesto que una conversación puede versar sobre los más graves temas; ni el estilo, porque ciertas personas tienen por naturaleza un lenguaje siempre académico o vuelos oratorios; ni el hecho de que no esté destinada a la publicidad, porque hay epístolas que jamás han salido a la luz pública y, en cambio, tal o cual carta exhumada de una antiquísima ciudad egipcia ha tenido recientemente los honores de una publicidad en la que nunca soñó quien la escribió. Lo que distingue la carta de la epístola es que la una es una composición destinada al público y la otra una comunicación íntima y privada.

No hay razón para que pensemos que los antiguos eran menos cuidadosos que nosotros en asegurar el secreto de las cartas. Los Romanos sellaban con plomo, pez o cera, las extremidades del cordón que sujetaba las tablillas de la carta, para salvaguardar su contenido de las miradas indiscretas. Los Griegos llevaban frecuentemente la precaución hasta a introducir ese cordón a través de las espiras del rollo de papiros, de manera que éste no podía ser violado sin quedar hecho pedazos. Y, en fin, los habitantes de Caldea y de Asiria protegían la correspondencia con una envoltura de arcilla que, una vez endurecida al fuego, no cedía más que al martillo. Toda verdadera carta es secreta de suyo. Aunque de la propiedad del destinatario, jamás ha tenido éste el derecho de publicarla en vida de quien la escribió y sin su consentimiento. Las cartas que son una ficción no son cartas, las cartas públicas tampoco; y las cartas *abiertas* tienen tan poca cosa de cartas, que nunca se toma nadie la molestia de enviarlas al destinatario. Pero entre estos géneros hay infinitos matices. Existe la carta circular, tan semejante a veces a la epístola, que apenas se distingue de ella. Tenemos la carta colectiva, que tan fácilmente toma el aspecto de la epístola. Y hay la carta en que el autor no quiere que se restrinja a un solo lector el beneficio de lo que escribe y tiene en cuenta a un público más amplio, por encima del destinatario efectivo. Y existe, en fin, la carta cuya divulgación se prevé y que pierde tanto más su carácter íntimo y privado cuanto más preocupado está el escritor por la perspectiva de un público indeterminado. Cicerón observó muy bien este fenómeno psicológico. ¿Quién puede dudar de que este motivo haya hecho desviar a veces la pluma de nuestros más célebres escritores de epís-

tolas? Sus cartas son epístolas en la misma medida en que flota ante sus mentes la imagen de un público más o menos inmediato.

Todas las cartas de Pablo pertenecen a uno de esos géneros intermedios. ¿Qué cosa falta a esa página encantadora del recado a Filemón, para ser una carta en toda la extensión de la palabra? ¿Qué carta hay más familiar, más personal, más palpitante? Pablo habla en ella más como amigo y como padre que como Apóstol. Sin embargo, considerándola más de cerca, se fija uno en que asocia él con Filemón —aparte de Apia y de Arquipo, que pueden ser de la familia— a toda la comunidad cristiana [13]. Luego se trata de una carta colectiva. Y es natural que pase el Apóstol impensadamente del singular al plural: "Prepárame un alojamiento, porque espero que os seré restituido muy pronto" [14]. No ha de haber creído necesario cerrarla: debió ponerla abierta en manos de Onésimo, quien no podía ignorar el contenido de ella.

Las Pastorales son cartas de administración. Pablo las escribe en virtud de su autoridad apostólica [15] y habla en ellas a los destinatarios como un superior a sus delegados. Quizá no eran leídas íntegramente en la iglesia por los detalles harto íntimos que contienen; pero lo cierto es que Pablo junta siempre, en su pensamiento, a Tito y a Timoteo con las comunidades cristianas cuya carga tienen ellos temporalmente. Olvidando a veces que se dirige a una sola persona, generaliza Pablo sus advertencias y sus órdenes; saluda directamente a la Iglesia de Efeso y a la de Creta; pasa del singular al plural con una facilidad extremada: "Que la gracia sea contigo" [16] o: "con todos vosotros" [17]. Si esto no es suficiente para quitar a las Pastorales el carácter de verdaderas cartas, es al menos una demostración de que, ya sea que predique, ya sea que escriba, el Apóstol desea para su palabra la mayor resonancia posible y de que sus comunicaciones no son de un orden absolutamente privado, puesto que, lejos de huir de la publicidad, la desea vivamente.

Las cartas a los Tesalonicenses, a los Gálatas y a los Filipenses tienen de común con el recado a Filemón y con las Pastorales que deben la existencia a una necesidad pasajera de los destinatarios y que no habrían sido escritas si Pablo hubiese podido estar personalmente entre sus neófitos. Desde este punto de vista, son verdaderas cartas. Pero si tienen en su origen un carácter personal, nada tienen de secretas. El Apóstol prevé que circularán y no se

[13] Filem. 2.
[14] *Ib.* 22.
[15] *Παῦλος ἀπόστολος* como encabezado de tres.
[16] II Tim. IV, 22.
[17] Tito III, 15.

opone a ello. Sabiendo que sus cartas pasan de mano en mano [18], tiene el cuidado de prevenir a los fieles contra los falsarios y se adelanta a las supercherías enviando un ejemplar de su propia escritura [19]; pero no le viene la idea de que se detenga esta divulgación, que, por el contrario, colma sus deseos.

Parece, por la naturaleza del contenido, que las cartas dirigidas a los Corintios y a los Colosenses no debían salir de esas Iglesias. Pablo reprende severamente a los culpables; corrige los desórdenes de Corinto con un rigor del que estuvo tentado de arrepentirse; condena sin miramientos los errores de los Colosenses. Sin embargo, exige que la carta enviada a los fieles de Colosas sea comunicada a los fieles de Laodicea, quienes, en cambio, darán a leer la suya a los primeros [20]. Las cartas de Pablo circulan en vida suya —y por sus órdenes— en las demás Iglesias. ¿Podrían conservar los Corintios de manera exclusiva el depósito de cartas destinadas "a los santos de toda la Acaya" [21] y aun, fuera del estrecho horizonte de Grecia, "a todos aquellos que invocan el nombre de Nuestro Señor Jesucristo, en cualquier lugar que esto sea?" [22].

Si la carta es tanto menos carta cuanto más indeterminado es el destinatario y menos personal el objeto de la correspondencia, la que Pablo dirige a los Romanos debería más bien llamarse epístola. Pablo escribe a una Iglesia a la que no conoce aún más que por la fama y, salvo el motivo de preparar el terreno de un próximo apostolado, no se ve por qué explica a los Romanos, de preferencia a los demás fieles, la tesis paulina sobre la justificación y sobre las relaciones entre la Ley y el Evangelio. En calidad de circular, la Epístola a los Efesios es todavía más impersonal y sus destinatarios son más indeterminados. Para ver objetivamente la diferencia que existe entre estos dos géneros de escritos, no hay como comparar al mismo tiempo las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas, por una parte, y las Epístolas a los Efesios y a los Colosenses, por la otra.

Pablo acostumbra consignar al principio de sus cartas los nombres de sus compañeros de apostolado. Este hecho no carece de trascendencia en cuanto al tema que estamos tratando: suprime el carácter personal y privado de su correspondencia y la transforma en lo que pudiéramos llamar documentos semi-oficiales, susceptibles de una publicidad más y más amplia. No es que sea menester conceder gran importancia al empleo del plural en lugar

[18] II Tes. II, 2.
[19] *Ib.* III, 18.
[20] I Col. IV, 16.
[21] II Cor. I, 1.
[22] I Cor. I, 2.

del singular. Es insostenible la teoría de que cuando Pablo habla de sí mismo en plural, se asocie siempre mentalmente a los cristianos en general o a sus compañeros de apostolado; y se requieren prodigios de sutileza —y de una sutileza de mala ley— para descubrir en este "nos" una muestra de modestia o una señal de autoridad, o alguna otra intención especial. Tan común era esta figura de retórica entre los contemporáneos, letrados e iletrados, del gran Apóstol, que había perdido toda significación particular [23].

Al término de nuestra investigación, tenemos el derecho de concluir que todos los escritos de Pablo son verdaderas cartas, realmente enviadas a sus destinatarios para suplir la ausencia del Apóstol y proveer a necesidades más o menos urgentes. Pero no estaban hechas, ni en las intenciones del autor ni a los ojos de los destinatarios, para que fueran la propiedad exclusiva de una familia o de una Iglesia, pues debían prolongar en el tiempo y en el espacio la predicación de Pablo; por lo cual eran epístolas que las comunidades cristianas se apresuraban a coleccionar. Y en buena hora se implantó el hábito de leerlas en las reuniones litúrgicas.

3. Y estas Epístolas, de aspecto tan definido, están escritas con un estilo aún más personal. Generalmente los Padres dan la razón al Apóstol cuando éste dice que carece del arte de expresarse con elegancia: *imperitus sermone.* San Ireneo le reprocha el uso y el abuso del hipérbaton; Orígenes, locuciones oscuras; San Epifanio, frases embrolladas; San Gregorio de Nisa, el empleo de vocablos desusados o desviados de su acepción común; el Crisóstomo, negligencias de estilo; San Jerónimo, palabras impropias, cilicismos y aun solecismos. Y Bossuet hace de lo anterior un acertado resumen cuando escribe en su célebre *Panegírico*: "Irá este ignorante en el arte del bien decir, con esa locución ruda, con aquella frase que denuncia al extranjero, irá a la Grecia culta, madre de los filósofos y de los oradores; y, a pesar de la resistencia del mundo, establecerá allí más Iglesias que discípulos tuvo Platón con su elocuencia, que se creyó divina. Y predicará a Jesús en Atenas y el más sabio de sus senadores pasará del Areópago a la escuela de este bárbaro". Pero he aquí el otro lado de la medalla. San Jerónimo pondera la fuerza, la energía, lo relampagueante; San Agustín, la cálida elocuencia; San Juan Crisóstomo, el encanto y el poder de persuasión; el pagano Longino, la pasión oratoria y el vigor de la dialéctica.

[23] La continua mezcla del singular y del plural en el capítulo (II Cor. 10) en que Pablo habla ciertamente de su persona y donde se distingue categóricamente respecto de todos sus compañeros (II Cor. X, 1: *Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος*) destruye toda teoría preconcebida y no se explica sino por la costumbre literaria de la época.

En el estilo —tomado en su acepción amplia— entran tres elementos: el léxico, la gramática y la composición. Nadie niega que el vocabulario de Pablo es ante todo bíblico. Las palabras extrañas al lenguaje de los Setenta son generalmente de origen popular. San Jerónimo las llamaba *cilicismos*, porque, no habiéndolas encontrado en sus autores, equivocadamente las creía del solar ciliciano. Algunas han sido halladas últimamente en los papiros o en las inscripciones de la época; y mientras más lejos se lleve este género de investigaciones, más se reducirá la lista de los términos cuya acuñación se atribuía hasta aquí a los escritores sagrados. No se dedicaban éstos a crear vocablos nuevos que nadie hubiera comprendido: sacaban todo el partido posible de las palabras usuales, enriqueciéndolas, cuando era menester, con acepciones nuevas. Se dirigían al pueblo y empleaban la lengua del pueblo, que era rica, pintoresca y sabrosa.

Se ha reprochado en Pablo "una singular pobreza de expresión": juicio harto precipitado y contradicho por los hechos. Ningún otro escritor del Nuevo Testamento dispone de un léxico tan amplio. Gusta Pablo de acumular los términos casi sinónimos cuyos diversos matices quiere poner de relieve. Intencionalmente echa mano de asonancias, paronomasias y antítesis, lo que supone un autor enteramente dueño de su idioma. Las frecuentes repeticiones de palabras no son una prueba de indigencia: son un procedimiento dialéctico u oratorio conscientemente adoptado para fijar la atención y grabar mejor el pensamiento en la mente del lector.

La sintaxis de San Pablo no es, ciertamente, la sintaxis clásica. Si los solecismos propiamente dichos son en verdad excepcionales [24], los hebraísmos son frecuentes, aunque no tanto cuanto se ha pretendido. Pero sus cartas abundan en anacolutas, es decir, en frases inconclusas o que terminan cambiando de giro [25]. Deben notarse dos particularidades curiosas: las series de incidentales que recargan la frase, rompiendo a cada instante el hilo del discurso; y, sobre todo, las construcciones genitivas articuladas en que no se define con exactitud la relación de cada genitivo con la palabra que precede. Muchas de estas negligencias se explican por la improvisación. Pablo no escribía sus cartas de su puño y letra. Tan común era entonces el hábito de "dictar", que "dictar" significaba corrientemente "componer". Por ciertas alusiones de los antiguos, se puede creer que el trabajo material de escribir era considerado como incompatible con el del pensamiento. El Apóstol se acomodaba a esta costumbre, que era imperiosa para él por la debilidad de sus ojos. Esta

[24] Se citan II Cor. VIII, 23 y Fil. II, 1. Pero debe estar corrompido este texto, porque Pablo no ignoraba el género de σπλάγχνα, que usa con frecuencia.

[25] Rom. II, 17-21; V, 12-14; IX, 22; XVI, 25-27; I Cor. XIV, 1; Gal. II, 6, etc.

es la razón de las frases incompletas, de los cambios de construcción, de las incidentales y de los paréntesis, de los saltos bruscos de una idea a otra, de las frecuentes repeticiones de una misma idea. Y mientras los estilistas revisaban cuidadosamente sus escritos, para limpiarlos de incorrecciones y quitarles las asperezas, Pablo los despachaba sin tal labor de pulimento y aun recargándolos con nuevas digresiones. Cuando él quiere, y quizá sin pensar en ello, escribe páginas de un aticismo impecable; maneja con maestría lo que hay de más delicado en un idioma, las partículas; se ve que habla griego como su lengua materna y no como una lengua extraña que se aprende tarde y que nunca se posee a la perfección.

Algo más íntimo y personal que el léxico y la sintaxis es el orden, el giro y el agrupamiento de las ideas. En un sentido muy verdadero se ha podido decir que el estilo es el hombre mismo: "La lengua de Pablo es su viva imagen. Así como el cuerpo del Apóstol, que es vaso de arcilla, se dobla bajo el peso de su ministerio, las palabras y las formas de su lengua se rompen o se doblan bajo el peso de su pensamiento. Pero de este contraste brotan los efectos más sorprendentes. En medio de esta debilidad, ¡qué fuerza! En esta pobreza, ¡cuánta riqueza! ¡Qué alma de fuego dentro de este cuerpo enfermo! Toda la fuerza, todo el movimiento, la belleza toda, vienen aquí del pensamiento. No sostiene en Pablo el estilo al pensamiento: el pensamiento toma sobre sí al estilo, de manera que la idea marcha siempre preñada, jadeante, arrastrando tras sí a las palabras... Las palabras y su significación ordinaria no bastarían por sí solas para poder con esta plenitud desbordante de ideas y de sentimiento. Cada palabra está obligada a llevar doble o triple carga de la natural. En una preposición o en la unión de dos términos pone Pablo todo un mundo de ideas. Esto es lo que hace tan difícil la exégesis de sus epístolas y absolutamente imposible su traducción" [26].

El mejor comentario de las mismas es su constante lectura. Se necesita habituarse a este extraño lenguaje que desagrada y desconcierta de pronto por su singularidad. Se hallan en él frases cuyas partes encajan, en cierta forma, las unas en las otras, así como se ajustan uno dentro de otro los diversos cilindros de un anteojo: frases cuyo hilo se pierde, sembradas de digresiones y de paréntesis cuyo conjunto no puede ser abarcado con una sola mirada. Por elástico que sea el período griego, no alcanza esas dimensiones, así es que las frases de San Pablo no son períodos. Pueden ser simplificadas, desembarazándolas de los detalles que las abruman, descargándolas del peso de sus incidentales, sin desfigurarlas ni privarlas del movimiento. La idea principal forma un marco muy visible dentro del cual están trabadas las

[26] A Sabatier, *L'Apôtre Paul*[3], 1896, p. 150-151.

definiciones y las explicaciones. Con un poco de reflexión y de hábito, se desprende ese marco sin gran dificultad. El objeto general sirve de punto de partida; y localizándolo siempre es como el lector llega a orientarse.

Pablo es un vigoroso dialéctico que entra con desenvoltura a través de los dédalos de una argumentación abstrusa y larga. Jamás retrocede ante una digresión útil, aunque sufra un poco la obra desde el punto de vista literario. Algunos de sus capítulos presentan el aspecto de esos conglomerados geológicos que se forman de depósitos sedimentarios y de lavas solidificadas; pero el pensamiento avanza siempre, como un filón ininterrumpido, entre estas masas en apariencia heterogéneas. Una vez evacuado el tema incidental, vuelve otra vez el Apóstol a su principal objeto, mediante una palabra cualquiera que sirve como de encabezado, más bien que por una transición explícita. No se deja embargar por una palabra, como se le acusa; pero por seguir a todo trance a tal o cual idea que lo atrae irresistiblemente, gira a veces su pensamiento alrededor de una expresión. Recorre adrede toda la gama de las acepciones de un término, para hacer ver todas las facetas de tal o cual idea. Cada ligera desviación lo lleva a un terreno nuevo; y pasa Pablo de un sentido a otro con tal facilidad, que no siempre se da uno cuenta del fenómeno.

Por otra parte, es de una suprema indiferencia en cuanto a su renombre de autor. Desdeña los preceptos de la retórica y a veces también las reglas de la gramática. Si con frecuencia alcanza la más alta elocuencia, es, dice San Agustín, sin tenerla por blanco. Todo es natural en él, porque es un espíritu desbordante de ideas y un corazón que, casi sin pretenderlo, posee el arte de comunicar a los otros la emoción más viva. Cuando Tertius o algún otro de los secretarios lee en voz alta la carta ya terminada, no creáis que Pablo se dedica a pulir una frase embrollada, ni a corregir un solecismo, un hipérbaton o una anacoluta. Al contrario: agrega más redundancias, de las cuales siempre está cargado su estilo, como si temiera que el pulimento quitara alguna cosa a la virtud del Evangelio y que un despliegue de sabiduría humana desluciera el triunfo de la Cruz.

II. La primera a los Tesalonicenses.

1. Temores de los neófitos.—2. Creencia en la proximidad de la parusía.—3. La suerte de los vivos.

1. Fue un inmenso gozo para el corazón del Apóstol —perseguido de ciudad en ciudad por el odio de los Judíos y aún bajo el golpe del fracaso

de Atenas y sintiendo en lo vivo su aislamiento en Corinto— el saber que los neófitos de Tesalónica, a quienes él había dejado expuestos a una persecución, sostenían sin doblegarse los embates de una furiosa tempestad [27]. Se les alababa en todas partes la fe, la constancia en la prueba, el admirable fervor, la caridad fraterna de que estaban dando muestra [28]. Había, sin embargo, una sombra en aquel cuadro. Se compadecían ellos sin medida de la suerte de sus hermanos privados por la muerte de asistir al triunfal retorno de Cristo, retorno que, por lo visto, se creía que estaba muy próximo. El verdadero objeto de Pablo, al escribirles, es corregir la falsa idea que tenían de que los cristianos difuntos se hallaban en un estado de inferioridad con relación a los vivos; pero antes de llegar al punto capital se explaya y parece querer agotar el vocabulario del cariño. El amor le inspira expresiones encantadoras por lo graciosas y pintorescas. Ya es el padre que exhorta, que entusiasma y reanima a cada uno de sus hijos; ya es la madre que en el amoroso regazo transmite su calor a su criaturita amada. Apasionado por ellos, quisiera darles no solamente la verdad y la dicha, sino la vida y aun el alma [29]. Como que se pierden en esa efusión de ternura paternal las más altas enseñanzas del Dogma y de la Moral. Toda la primera parte de la carta es un canto de reconocimiento y un himno de acción de gracias. Y esto es el todo de ella: acciones de gracias por la manera como recibieron e hicieron fructificar el Evangelio los Tesalonicenses, acciones de gracias por el éxito de la predicación del Apóstol, acciones de gracias por el feliz retorno de Timoteo y por las buenas nuevas de que éste ha sido portador [30]: cuadro muy sencillo que se presta maravillosamente para la evocación de los recuerdos y que hace de esta carta, en que se repiten a profusión los "vosotros lo recordáis", "vosotros lo sabéis", una verdadera conversación a distancia [31].

Fiel eco de la predicación de Pablo, la primera Epístola a los Tesalonicenses está llena de alusiones al Juez que vendrá, al Reino de los Cielos —objeto de las esperanzas del cristiano— a la cólera de Dios presta a descargarse sobre los Judíos infieles [32], a la severidad de los juicios divinos. La *parusía* del Señor [33] es nombrada cuatro veces y es ella, según la opinión común, la principal materia de la carta. Es muy probable que esto sea una respuesta del Apóstol a una pregunta formal de los Tesalonicenses, de la

[27] Hechos XVII, 14-16; XVIII, 5 comparado con I Tes. III, 1-6.
[28] I Tes. I, 3-6.
[29] I Tes. II, 7-11.
[30] *Εὐχαριστοῦμεν* (I, 2; II, 13). *Τίνα γὰρ εὐχαριστίαν* (III, 9).
[31] I, 3.5; II, 1.2.5.9.11; III, 3.4; IV, 2; V, 2.
[32] I, 10; II, 12; II, 16, etc.
[33] II, 19; III, 13; IV, 15; V, 23.

cual pudo ser Timoteo el intermediario. La transición brusca y la rígida fórmula dos veces repetida: "en cuanto a los que duermen... en cuanto a los tiempos y las circunstancias" recuerdan las respuestas a las dudas de los Corintios. Entre las dos partes de la contestación de Pablo hay la diferencia de que la última se contenta con hacer un llamado a los recuerdos de los neófitos y no nos permite esperar enseñanzas nuevas, mientras que la primera promete una revelación "en el nombre del Señor".

En cuanto a los que duermen, no queremos dejaros en la ignorancia, hermanos, a fin de que no os aflijáis, como hacen los demás que no tienen esperanza. Porque si creemos que Jesús murió y resucitó, debemos creer igualmente que Dios conducirá por Jesús (y) con El a los que duermen. Y os declaramos bajo la palabra del Señor que nosotros, los vivos, los sobrevivientes, no nos adelantaremos a los que duermen. El Señor en persona, dada la señal, a la voz del arcángel, al sonido de la trompeta divina, descenderá del Cielo y los muertos que están en Cristo resucitarán los primeros; en seguida nosotros, los vivos, los sobrevivientes, junto con ellos seremos transportados sobre las nubes aéreas al encuentro del Señor y así estaremos siempre con el Señor. Que estas palabras sean, pues, para vosotros un motivo de mutuo consuelo.

En cuanto al tiempo y a las circunstancias, hermanos, no tenéis necesidad de que os escriba; porque sabéis perfectamente que el día del Señor viene de noche como un ladrón. Cuando se diga: ¡Paz y seguridad!, se descargará entonces repentinamente la catástrofe sobre ellos, como los dolores de parto se apoderan de una mujer encinta; y no escaparán. Pero vosotros, hermanos, vosotros no estáis en las tinieblas para que ese Día os sorprenda como un ladrón. Vosotros todos sois hijos de luz e hijos del día. No, nosotros no somos hijos de la noche y de las tinieblas; no durmamos, pues, como los demás; mas vigilemos y ayunemos. Los que duermen, duermen de noche; y los que se embriagan, se embriagan de noche: pero nosotros, los hijos del día, ayunemos, revestidos, como de una coraza, de Fe y de Caridad, teniendo por casco la Esperanza de la salud. Porque Dios no nos ha destinado a la cólera sino a la adquisición de la salud por Nuestro Señor Jesucristo, el cual murió por nosotros, a fin de que, ora velando, ora durmiendo, vivamos nosotros con El. Por lo cual consolaos mutuamente y edificaos los unos a los otros, como ya lo hacéis [34].

El último párrafo no anuncia revelación nueva. "En cuanto al tiempo y las circunstancias", los fieles *saben* todo lo que deben y pueden saber: "que el Día del Señor llega de noche como un ladrón". Es vana toda curiosidad en esta materia. El Día del Señor no es conocido de nadie, dicen los Sinópticos —ni del Hijo, agrega San Marcos [35]—, sino que llegará súbitamente, cuando menos se le espere. Era clásica la comparación del ladrón nocturno: es empleada por San Mateo, San Lucas, San Juan, San Pedro y San Pablo: entraba seguramente en todos los sermones sobre la parusia [36]. La imagen de la mujer que da a luz está tomada de los profetas y era parte obligada del adorno en la dramática descripción del Día del Señor —para pasar en seguida al estilo apocalíptico—, pues pinta a maravilla lo súbito de la sorpresa, del dolor y de la postración [37]. Desde el punto de vista práctico, ya no tienen necesidad los Tesalonicenses de más consejos, pues siguen el consejo evangélico: viven siempre vigilantes contra los ataques nocturnos y están armados contra los malhechores [38]. Las tres Virtudes Teologales les sirven de armadura: la Esperanza, de casco; la Fe y la Caridad, de coraza. Velando sin descanso, no hay noche para ellos: son "los hijos del día y de la luz". Puede venir el ladrón: no los sorprenderá.

Mientras que esta segunda parte no se sale del cuadro ordinario de

[34] IV, 13-V, 11. Nótese la simetría de los dos párrafos tanto al empezar como al terminar.

[35] Marcos XIII, 32. Véase Mateo XXIV, 36. Compárese Hechos I, 7 (*οὐχ ὑμῶν ἐστιν γνῶναι χρόνους ἢ καιροὺς οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ*) con I Tes. V, 1 (*περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι*) y nótese el paralelismo de ideas y de palabras.

[36] I Tes. V, 4 (*ὡς κλέπτης*), V, 2 (*ὡς κλέπτης ἐν νυκτί*). La comparación del ladrón está en Mateo XXIV, 43; Lucas XII, 39; II Pedro, III, 10; Apoc. III, 3; XVI, 15. — Véase Lucas XII, 39: es la frase de San Mateo en otro contexto.

[37] Mateo XXIV, 8; Marcos XIII, 8: *ἀρχὴ ὠδίνων*, como nuestro *ὥσπερ ἡ ὠδίν*, recuerda los numerosos textos de los profetas relativos al Día del Señor, Isaías XIII, 6-8; XXXVII, 3; Jer. XIII, 21; XXII, 23; XXVII, 43; Oseas XIII, 13; Miq. IV, 9. Esta imagen de los dolores del parto encierra, por otra parte, muchos matices de sentido: expresa ora el *dolor*, ora la *certidumbre*, ora la *proximidad* del acontecimiento que ella presagia, ora, como en I Tes. V, 3, lo *súbito* del mismo (*αἰφνίδιος αὐτοῖς ἐπίσταται ὄλεθρος ὥσπερ ἡ ὠδὶν τῇ ἐν γαστρὶ ἐχούσῃ.*). También San Lucas (XXI, 34) se sirve, para pintar lo súbito y la sorpresa del último día, de la palabra *αἰφνίδιος*, pero con la comparación de un *lazo* que va a caer de improviso.

[38] Las recomendaciones apocalípticas relativas a la espera del gran Día se refieren principalmente a la vigilancia, a la sobriedad y a la necesidad de estar uno armado. Mateo XXIV, 36-51; Marcos XIII, 37 (*γρηγορεῖτε*); Lucas XXI, 34-36 (*ἀγρυπνεῖτε*); véase XII, 45; Apoc. XVI, 5; I Pedro I, 13. La idea de la armadura, tomada del Antiguo Testamento (Isaías LIX, 17; Sab. V, 19; Baruc V, 2), es aprovechada por San Pablo (Ef. VI, 14-17; I Tes. V, 8) con una gran libertad.

las predicaciones escatológicas, la primera nos da a conocer una revelación que el Apóstol no había recibido hasta entonces, o que no había creído oportuno comunicar. Pablo la atribuye expresamente a una "palabra del Señor" [39]: o a una enseñanza dada por Jesús en el curso de su vida mortal y no consignada por los Evangelistas, o a una comunicación interior con la certidumbre de que fue una inspiración del Maestro. "En el día de la parusia, los vivos no se adelantarán a los muertos": tal es el mensaje que Pablo está encargado de transmitir. Los neófitos se imaginaban que los vivos tendrían, al llegar el soberano Juez, cierta ventaja sobre los muertos. Y Pablo destruye esta ilusión. Ni los muertos envidiarán el último día a los vivos, ni los vivos tendrán por qué compadecerse de los muertos. Muertos y vivos irán juntos al encuentro del Señor, los unos con sus cuerpos de siempre pero transfigurados y transformados, y los otros con sus cuerpos de antaño reconstituidos y glorificados; y al mismo tiempo todos serán elevados en el espacio; y en el mismo instante se reunirán todos con su Jefe y comenzarán con El un reinado sempiterno. Si existe una diferencia, será más bien a favor de los muertos, porque éstos resucitarán *primero* (*πρῶτον*), antes de que la presencia de Cristo glorioso transforme a los vivos.

El regocijo de la naturaleza, la nube que sirve de carro o de trono al Juez, el cortejo de los ángeles, el clamor de los hombres, el estrépito de la trompeta son rasgos comunes a todos los apocalipsis [40]. Están tomados de la terrífica aparición de Jeohvá en el Sinaí, que había impreso en la imaginación nacional un recuerdo imperecedero. ¿En qué medida se realizarán en el porvenir estas alusiones al pasado y qué parte será la de la imagen o del símbolo? Este es el secreto de Dios.

2. Es un hecho innegable que los cristianos de la edad apostólica creían muy próximo el fin de los tiempos y que San Pedro se veía constreñido a justificar la gran tardanza de Cristo [41]. Tal error, producto en parte del deseo y de la esperanza, dependía también del prejuicio universal de los Judíos de la época, debido a una apreciación pesimista de los acontecimientos contemporáneos y quizá a una falsa interpretación de estas palabras del Salvador: "No pasará esta generación sin que todo esto suceda" [42]. Se obstinaba la gente en creer que algunos privilegiados, como el discípulo

[39] I. Tes. IV, 15: *Τοῦτο ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ Κυρίου.*

[40] Trompeta y ángeles (Mateo XXIV, 31; véase Marcos XIII, 27), nubes (Mateo XXIV, 30; XXVI, 64; Marcos XIII, 26; Lucas XXI, 27; Dan. VII, 13), etc.

[41] II Pedro III, 9.

[42] Mateo XXIV, 34, etc.

amado, vivirían hasta el Día del Juicio. Nada había que no sugiriera la idea de una venida inminente, ni siquiera en el nombre de *Parusia* (Presencia), con el cual se solía designar el retorno triunfal de Cristo; y ya se sabe que los Profetas hacen coincidir en apariencia el principio de la era mesiánica con la consumación de los siglos, por el hábito que tienen de proyectar sobre un mismo plano los acontecimientos futuros. ¿Se contagió Pablo de la creencia común? Nada se opone a ello en principio, porque la inspiración no da la ciencia de todo y en ningún caso podía transmitir el conocimiento del último día, conocimiento que el Padre celestial se ha reservado. Fuera de la verdad de la cual es depositario el escritor sagrado, éste puede ignorar, dudar, apoyar una opinión sobre probabilidades o verosimilitudes, dedicarse a la investigación de la verdad por los medios de que disponen todos los demás hombres. Lo más importante es que Pablo no enseña ningún error. Sabiendo él mejor que nadie que la fecha del último día no entra en la materia de la revelación, no enseña que el mundo vaya a terminar; declara formalmente que no es inminente el fin; pero, a falta de luz especial, se atiene a las palabras del Evangelio [43]. Sin embargo, no parece que adivine ante sí una larga serie de siglos. Estas palabras: "Nosotros los vivos, nosotros los sobrevivientes iremos al encuentro del Señor" [44] no definen nada, porque la Iglesia no muere y porque pueden identificarse con Ella todos los cristianos, como si ellos debieran asistir, en un porvenir lejano, a los triunfos y a las pruebas de la Esposa de Cristo. Pero ¿hablaría de esta suerte el Apóstol si tuviera la clara intuición de que millares de años lo separan del término? En lo sucesivo se alejará el cuadro del Juicio. Mientras más dure el mundo, más se acostumbrará el hombre a verlo durar. La idea de la parusia se hará muy rara; y la palabra misma terminará por perderse. Lo que no podemos admitir es la opinión de ciertos exégetas modernos de que el espíritu de Pablo evolucionó en el corto lapso de tiempo que transcurre entre las dos Epístolas a los Corintios. Con éstos emplea siempre el mismo lenguaje que con los Tesalonicenses.

3. Tampoco varió Pablo en cuanto a su enseñanza de que la última generación de justos será revestida de inmortalidad sin pasar por la muer-

[43] Mateo XXIV, 34; Marcos XIII, 30; Lucas XXI, 32.

[44] I Tes. IV, 17: *Ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ παραλειπόμενοι ἅμα σὺν αὐτοῖς ἁρπαγησόμεθα.* La traducción exacta no es: Nos qui vivimus qui residui sumus, etc. Se necesitaría, como en griego, un participio presente (*nos viventes*) o un adjetivo (*nos superstites*) que, estando en correlación con un verbo en futuro, tomaría el sentido del futuro. Nosotros los que viviremos, los que sobreviviremos, etc.

e: "Los muertos que están en Cristo resucitarán primero; en seguida
osotros, los vivos, los sobrevivientes, seremos transportados con ellos en las
ubes aéreas al encuentro del Señor y así estaremos siempre con el Señor".
an Agustín declaraba que jamás había podido leer atentamente estas pala-
ras sin hallar en ellas el significado de que la última generación de justos
erá exenta de la muerte. Y lo que lo embarazaba a veces era precisamen-
e el texto que debía haberlo arraigado más en este parecer, que es el
arecer común de los Padres de la Iglesia, si en lugar de la inexacta tra-
ucción latina: "Todos nosotros resucitaremos", hubiese conocido el ver-
adero texto de San Pablo: "No todos nosotros moriremos, pero todos
osotros seremos transformados... La trompeta resonará y los muertos
esucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados" [45]. Es imposi-
e comprender estas palabras de distinta manera de como las compren-
ieron los Corintios mismos que se dedicaron a pedir el privilegio de ser
s últimos sobrevivientes del mundo. La muerte nos inspira horror, tanto
orque es un castigo como porque rompe de manera violenta los lazos natu-
les del compuesto humano. Como los Corintios, todos quisiéramos reves-
rnos la inmortalidad sin tener que sufrir la muerte. El Apóstol responde
ue tal deseo es legítimo, si no hay en él nada desordenado: es sobrenatural,
n tal que no quite nada de nuestra confianza ni de nuestra resignación;
algo realizable, a condición de que nos encuentre vivos el segundo adve-
miento de Cristo: *Si tamen vestiti non nudi inveniamur.* Este será el
stino de unos cuantos. ¿Y eso qué importa después de todo? Ya sea
e vivamos, ya sea que muramos, de todas maneras estamos en el Señor [46].

¿Cómo es posible que hayan podido dejar lugar a duda afirmaciones
n claras, tres veces reiteradas? Ya lo dijimos: la causa está en la anti-
a traducción latina que leía así: *Omnes resurgemus,* o de esta otra mane-
: *Omnes moriemur,* suponiéndose en ambos casos la muerte de todos los
mbres. Queriendo conciliarlo todo el Ambrosiaster, se le ocurrió la idea
que los justos testigos de la parusia morirían y resucitarían durante su
pido viaje aéreo [47]. San Agustín, que conoció esta hipótesis, estuvo ten-
lo a adoptarla, pero sin atreverse a abrazarla firmemente; y en sus Re-
ctaciones hizo la declaración de su duda invencible: "O no morirán, o
n tal rapidez pasarán de la vida a la muerte y de la muerte a la vida

---

[45] I Cor. XV, 51. En cuanto a la verdadera lección de este texto, v. pág. 159.

[46] II Cor. V, 1-9. Este pasaje será comentado en otro lugar.

[47] *Comment, in* I *Tes.* IV, 14 (XVII, 450): "In ipso raptu mors proveniet,
quasi per soporem, ut egressa anima in momento reddatur. Cum enim tollentur
ientur".

que no sentirán la muerte" [48]. Tampoco el Maestro de las Sentencias se atreve a declararse en ningún sentido al citar a San Jerónimo y al Ambrosiaster —a quien toma por San Ambrosio—, como si se neutralizaran estas dos autoridades. Santo Tomás dice que ambas opiniones son probables, aunque pareciéndole más segura y común la del Ambrosiaster. De tal manera retrocedió la opinión de los Padres a partir del siglo XIII, que Soto y Catharino la califican de temeraria. Y ellos mismos son reprendidos severamente como temerarios, por Suárez, por un juicio tan extremado. Pero el texto de la Vulgata seguía constituyendo una dificultad, hasta que hace poco se volvió, con la sana exégesis de San Pablo, a la tradición patrística de Tertuliano, de San Jerónimo, de San Epifanio, de San Gregorio de Niza, de San Juan Crisóstomo, de Teodoreto, de Primasio y otros muchos [49]. Pocas tesis teológicas han sufrido tan singulares vicisitudes.

Esta vuelta al pasado tuvo su repercusión sobre la manera de explicar el séptimo artículo del Símbolo [50]. En lugar de entender por muertos y vivos los pecadores y los justos (San Agustín), o los muertos y los vivos de un instante cualquiera de la duración del mundo (Santo Tomás), o los muertos y los vivos en un sentido espiritual (Suárez), todo se explica fácilmente teniendo por muertos y vivos a los muertos y a los vivos que habrá en la tierra a la llegada del supremo Juez.

---

[48] Es curiosa la historia de sus dudas. En 418, *Epist. ad Mercator.* 193 (XXXIII, 872) se adhiere firmemente a la opinión común. En *Ad Dulcit.* qu. 3/a. (XL, 159) no cambia todavía de parecer. En la *Ciudad de Dios,* XX, 20 (XLI, 688) está perplejo por la opinión del Ambrosiaster que ha conocido en el intervalo. Es completa la duda en las Retractaciones, II, 33.

[49] Crisóstomo, *Comment. in I Cor.* XV, 51: "Omnes immutabimur, etiam qui non moriemur". De la misma manera Teodoreto, *Comment. in I Cor.* XV, 51; Primasio (LXVIII, 644); Tertuliano, *De resurr. carnis,* 41-42 (II, 853); Epifanio, *Haeres.* LXIV, 70 (XLI, 1193); Jerónimo, *Epist.* 59 *ad Marcell.* (XXII, 587); Gregorio de Niza, *De opif. hom.* 22 (XLIV, 208). En cuanto a Orígenes, compárese *Contra Cels.* II, 65 (XI, 900) con San Jerónimo, *Epist.* 119 *ad Minerv.* 9 (XXII, 974-975). No se puede sacar nada en claro del oscuro texto de Rufino, *Expositio Symboli,* 33 (XXI, 369), probablemente corrompido.

[50] Este artículo, tomado textualmente de II Tim. IV, 1 (qui judicaturus est vivos et mortuos), o de I Pedro IV, 5 (qui paratus est judicare vivos et mortuos), era uno de los puntos fundamentales de la predicación apostólica. Hechos X, 42: "Praecepit nobis praedicare populo et testificari, quia ipse est qui constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum". Todas las formas del Símbolo, tanto griego como latino, contienen este artículo, que pasó más tarde al Símbolo de Nicea. Véase Denzinger, *Enchiridion*[10], p. 1-9. Se coincidía en cuanto a que Jesucristo juzgará a *todos* los hombres, aunque no hubiera acuerdo con relación al sentido preciso de *muertos* y de *vivos.* Véanse Rufino, *Expos. Symboli,* 33 (XXI, 369); S. Cirilo de Jerusalén, *Catech.* XV, 26 (XXXIII, 909).

III. *La segunda a los Tesalonicenses.*

1. *Nuevos terrores.* — 2. *El obstáculo para la aparición del Antecristo.*

1. Unos cuantos meses habían corrido apenas desde el primer mensaje a los Tesalonicenses, cuando surgió una nueva equivocación. Perfectamente tranquilos ahora en cuanto a sus muertos, los neófitos estaban convencidos más que nunca de la inminencia de la parusia; y, en lugar de estimularlos para el bien esta persuasión, los turbaba y los paralizaba. Algunos, descuidando aun sus deberes de estado, vagaban de puerta en puerta en la mayor ociosidad, como gentes que ya no tienen nada que hacer. ¿De dónde provenían sus locos terrores? San Pablo lo insinúa muy claramente en el consejo que les da:

En cuanto a la parusia de Nuestro Señor Jesucristo y nuestra reunión con El, os suplicamos, hermanos, que no os dejéis alarmar tan fácilmente ni desquiciaros el juicio, ni por un espíritu, ni por un discurso o una carta que se diga que es de nosotros, como si el día del Señor fuese inminente [51].

Tres causas de error podían estar en juego: una ficticia o mal comprendida revelación, una afirmación atribuida equivocadamente o con razón a San Pablo o quizá a algún otro personaje de nota, una carta apócrifa del Apóstol o una carta auténtica entendida al revés. La primera a los Tesalonicenses no había podido prestarse al equívoco y las palabras "como si fuera de nosotros" parecen referirse claramente a una carta apócrifa. Para librarse de las supercherías, Pablo agregará en lo sucesivo de su puño y letra la salutación final, que hará las veces de firma. La costumbre, general a la sazón, de dictar las cartas hacía necesaria esta precaución. Creemos que el "espíritu" al que hace alusión es una manifestación del género de los carismas. Los *glosolales* repetían sin duda a menudo en sus oraciones extáticas: *Maranatha. Ναί, ἔρχομαι ταχύ. Etiam venio cito!* Poco expertos todavía en el discernimiento de los espíritus, pudieron haber tornado los oyentes esas palabras, no como piadosos deseos, sino como profecías destinadas a realizarse en breve. Por otra parte, importa poco el origen del error. El Apóstol niega haber dado motivo para ello por sus discursos o por escritos. No, el fin no está tan próximo.

[51] II Tes. II, 1-2. La Vulgata traduce *per adventum*; pero *ὑπέρ* no tiene esta acepción, al menos en el Nuevo Testamento.

Que nadie os engañe de ninguna manera. Es menester que antes venga la apostasía y que aparezca el hombre de iniquidad, el hijo de perdición, el adversario que se alza por encima de todo lo que se llama Dios o de lo que se adora, hasta sentarse en el Templo de Dios, proclamándose él mismo Dios. ¿No os acordáis de que cuando estaba yo en medio de vosotros os decía estas cosas? Ya conocéis el obstáculo que le impide manifestarse en su tiempo. Porque el misterio de iniquidad obra ya: solamente quien por ahora pone obstáculo debe primero desaparecer. Y aparecerá entonces el impío, a quien el Señor Jesús destruirá con un soplo de su boca y anonadará con el resplandor de su venida; a este impío, repito, cuyo venida será acompañada, gracias al poder de Satanás, de toda suerte de milagros, de prodigios y de engañosos artificios [52].

Pablo no hace aquí más que recordar a medias algunos puntos de su predicación oral. Supone a los Tesalonicenses familiarizados con estas ideas, porque las instrucciones que se daban a los neófitos comprendían siempre un capítulo sobre las postrimerías, haciéndolas girar alrededor de la parusia. El Apóstol se contenta con refrescarles la memoria. Ya había enseñado de viva voz, y repite ahora por escrito, pero en términos cuyo laconismo es enigmático para nosotros, que el último día debe ser precedido de dos grandes crisis, la apostasía y la aparición del Antecristo. Y habla de la una y de la otra como de cosas conocidas que no necesitan explicación. La apostasía designa ciertamente una deserción del orden religioso, una revolución contra Dios o sus representantes; y parece que está estrechamente ligada a las

[52] II Tes. II, 3-12. Se deben ver las numerosas concordancias de ideas y de expresiones que hay entre este pasaje y el apocalipsis sinóptico.—*a*) *Παρουσία* (II, 1), Mateo XXIV, 3.27.37.39.—*b*) *Ἐπισυναγωγή* (II, 1); Mateo XXIV, 31; Marcos XIII, 27: *ἐπισυνάξει τοὺς ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ.*—*c*) *Ἡ ἀνομία* (II, 3.7), Mateo XXIV, 12.—*d*) *Ἡ ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ* (II, 8), Mateo XXIV, 27: *ὥσπερ ἡ ἀστραπὴ φαίνεται... οὕτως ἔσται ἡ παρουσία.*—*e*) *Ἐνέργεια πλάνης* (II, 11), Mateo XXIV, 24: *ὥστε πλανῆσαι καὶ τοὺς ἐκλεκτούς,* Marcos XIII, 22: *πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν.*

No es menos necesario agrupar las alusiones que hace el Antiguo Testamento.—*a*) El nombre del Antecristo (*ὁ ἄνομος*, II, 8; *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας*, II, 3, variante: *τῆς ἁμαρτίας*) puede haber sido sugerido por el Salmo LXXXVIII (LXXXIX), 23: *υἱὸς ἀνομίας*, o por el Salmo XCIII (XCIV) 20: *θρόνος ἀνομίας.*—*b*) La descripción del Antecristo (II, 3-4) contiene reminiscencias de Ezequiel (XXVIII, 2): *Θεός εἰμι ἐγώ, κατοικίαν θεοῦ κατοίκηκα ἐν καρδίᾳ θαλάσσης,* y sobre todo de Daniel: *ὑψωθήσεται ἐπὶ πάντα θεὸν καὶ ἐπὶ τὸν Θεὸν τῶν θεῶν ἔξαλλα λαλήσει.* Véase VII, 25; IX, 27. Compárese también en cuanto a la idea con Isaías XIV, 13-14.—*c*) La derrota del Antecristo (II, 8) recuerda a Isaías XI, 4: *καὶ πατάξει γῆν τῷ λόγῳ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ ἐν πνεύματι διὰ χειλέων ἀνελεῖ ἀσεβῆ.*

maniobras y a los artificios del gran adversario. Este —formalmente distinto de Satanás, quien le presta su apoyo y que de él se sirve como de un partidario— es descrito con los rasgos y las características de los personajes a quienes es contrario. Se alzará por encima de todo lo que es Dios o se llama Dios, como Antíoco Epifanes; se hará pasar por Dios y querrá que se le trate como a Dios, como el príncipe de Tiro en Ezequiel y el rey de Babilonia en Isaías; se sentará en el templo mismo de Dios, como la abominación de la desolación predicha por Daniel. Menos que profecías nuevas, estas reminiscencias son alusiones a textos antiguos. Y no es necesario esperar un cumplimiento literal de ellos, pues son símbolos que se realizarán conforme a una ley de proporción que no conocemos. Cuando leemos que el Señor Jesús "destruirá al Inicuo con un soplo de su boca", estas palabras nos hacen pensar en la manera como el Hijo de David habrá de aniquilar al impío, según Isaías; pero ¿qué podemos concluir de ello en cuanto al verdadero modo de como pasarán las cosas? Lo que está dicho sin figuras es que el Anticristo obrará falsos milagros, prodigios y artificios, que seducirá a un gran número de almas, que provocará un desgarramiento en la Iglesia, que al fin será vencido, que su caída será la señal de la parusia.

2. Sólo en un punto excede Pablo a sus antecesores. Nos habla de un obstáculo que se opone a la irrupción inmediata del Antecristo y nos da de tal obstáculo la siguiente descripción: Es una persona o una cosa personificada (ὁ κατέχων en masculino) y al mismo tiempo una fuerza física o moral (τὸ κατέχον en neutro). Ya está en actividad el obstáculo (ἄρτι) y detiene al misterio de iniquidad (τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας); y le impide dar paso al Inicuo (ὁ ἄνομος). Tan pronto como ese obstáculo desaparezca, el campo quedará libre para el Antecristo, cuya aparición (παρουσία) precederá con poco, por lo que parece, a la aparición (παρουσία) del Hijo de Dios. ¿En qué consiste dicho obstáculo? Los Tesalonicenses lo habían aprendido de la boca del Apóstol, pero nosotros lo ignoramos ahora y todo nos hace creer que lo ignoraremos siempre. La innegable oscuridad de este pasaje ha dado lugar a incontables sistemas.

Con una fraternal unanimidad, cátaros, valdenses, husitas, discípulos de Wiclef, de Lutero y de Calvino, anglicanos antiguos y modernos, casi hasta nuestros días, han visto en el Antecristo al Papa y en el obstáculo que se opone al triunfo del Antecristo al emperador romano primero, al emperador germánico después. En 1518, cuando fermentaban en Lutero las primeras ideas de rebelión, tuvo el heresiarca la ligera sospecha de que el Papa podría muy bien ser el Antecristo; en 1519 lo decía así al oído de un confidente; desde principios de 1520 estuvo casi seguro de ello; y lo tuvo por cierto, de manera absoluta, a fines de ese mismo año, cuando la ruptura con Roma fue completa. Diez años más tarde se indignaba de que la Confesión de Augsburgo se hubiese hecho la disimulada ante un artículo de fe tan fundamental. El error fue reparado en Esmalkalda, donde se definió que "el papa es el verdadero Antecristo que se ha elevado contra Cristo y por encima de El". La única divergencia entre los protestantes era que muchos admitían dos Antecristos: uno para Oriente: Mahoma y el Islamismo; y otro para Occidente: el Papa y el Papado. Un comentarista más audaz ha llegado a descubrir que si el Papa es siempre el Antecristo, el misterio de iniquidad es, naturalmente, el jesuitismo, siendo el templo de Dios la doctrina luterana en su pureza, y el obstáculo que se opone al advenimiento, no del Antecristo, como lo exige el texto de San Pablo, sino de Jesús, el Papa también. No hace mucho tiempo que luteranos, calvinistas y anglicanos renunciaron a esta exégesis, más sagrada para ellos que lo que para nosotros es la más solemne definición de Fe. ¡Muy difíciles son de desarraigar los prejuicios de secta y de casta, sobre todo cuando están reforzados por la rutina y la educación!

Los racionalistas, por su parte, afirman que la profecía de San Pablo no se ha cumplido ni se cumplirá jamás, que no es sino un delirio del Apóstol. Pero cuando tratan de precisar la materia de este delirio, se dividen a tal grado que es imposible hallar dos de la misma opinión. Algunos, recogiendo la idea de Grocio, buscan la realización del enunciado apocalíptico en los acontecimientos contemporáneos del autor. No sería entonces la profecía más que una predicción *ex eventu* o una previsión a corto plazo. El Antecristo podría ser Calígula; el impío, Simón el Mago; el obstáculo, Vitelio (Grocio); o el impío sería Tito, y el Antecristo, Nerón, mientras que como obstáculo figuraría la guerra civil del año 70 (Wetstein); o el Antecristo sería Simón el Mago; la apostasía, la herejía gnóstica; el obstáculo, la unión temporal del judaísmo y del Cristianismo (Hammond). Para otros, el obstáculo era San Pablo mismo (Koppe, Schott y Grimm), o todos los apóstoles y especialmente Santiago (Böhme), o el profeta Elías (Ewald), ¡o el filósofo Séneca (Kreyher)! Es inútil ir más lejos [53].

Tampoco se puede decir que los comentaristas católicos estén de acuerdo. Sin embargo, a pesar de las infinitas divergencias de detalle, casi todos consideran la *parusia* como el retorno personal de Jesucristo para juzgar a los vivos y a los muertos; ven en el Antecristo a un individuo, aunque San Agustín

[53] Quien tenga la curiosidad de penetrar a este hervidero de sistemas contradictorios no tiene más que leer las dos extensas disertaciones históricas de Bornemann, *Die Thessalonicherbriefe* (comentario de Meyer), Gotinga, 1894, p. 400-459 y 538-708, o las notas de G. Wohlenberg, *Der erste und zweite Thessalonicherbrief*, Leipzig, 1903, p. 170-209.

piense más bien en una tendencia; en la *apostasía*, una deserción y una rebelión, o religiosa o política, o religiosa y política a la vez; en el *misterio de iniquidad*, o a Nerón y los perseguidores, o a los herejes y cismáticos; en el *templo de Dios*, o el templo de Jerusalén reconstruido, o la Iglesia Cristiana; y, finalmente, en el *obstáculo*, o el Imperio Romano, o el Estado Cristiano heredero del Imperio. Pero ¿cuál es ahora el Estado que opone un dique a la invasión del mal? Algunos se refugian, en último extremo, en la fe aún viva de muchos o en el decreto divino de hacer predicar el Evangelio en el mundo entero.

No sólo no se ha hallado todavía el obstáculo, sino que dudamos de que se le haya buscado alguna vez en la dirección debida. Pablo se mantiene en el terreno de la escatología judía y cristiana. Como Daniel y como San Juan, describe una lucha del mal contra el bien que tiene su resonancia en la tierra pero cuyo teatro y sede principal están en otra parte. En efecto, es Satanás quien la empieza y la sostiene y quien ayuda con toda su energía a su partidario (*κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ*). El adversario debe ser una potencia de primer orden. En la profecía de Daniel, es el Generalísimo de los ejércitos celestiales, el Jefe del pueblo de Dios, Miguel, quien toma en sus manos la causa de la nación santa, especialmente en el tiempo de la gran tribulación y en vísperas de la resurrección de los muertos [54]. En San Juan, es también Miguel quien combate, a la cabeza de sus ángeles, contra el Dragón (la antigua Serpiente, Lucifer, el Diablo, Satanás) y quien termina por asegurar la victoria de Cristo [55]. La lucha de Miguel y de Satanás continúa a través de los siglos. No es necesario interrogar a los apócrifos —el libro de Enoc, el Testamento de los doce Patriarcas, el Apocalipsis de Moisés [56]— para saber que el arcángel Miguel desempeñará un papel capital en el último día. Es él, según San Pablo —casi no hay lugar a duda—, quien dará la señal de la resurrección y del juicio. ¿No será él también, el protector de la Sinagoga primero y de la Iglesia después, quien con sus milicias celestiales cerrará el paso a las potencias infernales hasta la plenitud de los tiempos? Le convienen todos los rasgos de la descripción de San Pablo: un ser personal (*ὁ κατέχων*), manda un ejército y representa una fuerza (*τὸ κατέχον*); es inmortal, y su lucha con Satanás, empeñada desde la era apostólica (*ἄρτι*), se prolonga a través de la historia para alcanzar su apogeo al final. Si su desaparición momentánea (*ἕως ἐκ μέσου γένηται*) significara

[54] Dan. X, 13.21; XII, 1. Véase I Tes. IV, 16.

[55] Apoc. XII, 7-9.

[56] Referencias en el *Diccionario de la Biblia* de Hastings, art. *Miguel*, y el *Diction. of the Apost. Church* del mismo, 1918. Véase también a Székely, *Bibliotheca apocrypha*, t. I, Friburgo de B., 1913.

una derrota o una destrucción, no se le podría aplicar este rasgo; pero las palabras del Apóstol no tienen este sentido y nada hay que nos obligue a sobrentenderlo. Mientras los exégetas hallan una solución mejor, por allí buscaremos el obstáculo misterioso que retarda la aparición del Antecristo.

Todo nos hace creer que instantáneamente se calmaron las inquietudes con motivo de la parusía. Ni vemos que las haya habido en alguna otra parte. O fueron provocados en Tesalónica por circunstancias especiales, o tomó el Apóstol sus medidas, aleccionado por la experiencia, para que no se repitiera el caso en las demás comunidades cristianas [57].

[57] La Comisión bíblica promulgó, con fecha del 18 de junio de 1915, las tres decisiones siguientes: 1/o. No está permitido al exégeta católico "afirmar que aunque sin enseñar los Apóstoles nada erróneo bajo la inspiración del Espíritu Santo, expresan, sin embargo, sus propios pareceres humanos, sujetos al error o a la ilusión" (*asserere, Apostolos, licet sub inspiratione Spiritus Sancti nullum doceant errorem, proprios nihilominus humanos sensus exprimere, quibus error vel deceptio subesse possit*).—Esta distinción entre las afirmaciones inspiradas y las afirmaciones no garantizadas por la inspiración es tan arbitraria como dañosa. Todas las aserciones de los escritores sagrados —sin exceptuar el caso en que atestiguan su ignorancia o su duda (véase I Cor. I, 16)— son inspiradas y, por lo tanto, verídicas en la medida en que son formuladas.—2/o. El exégeta católico debe sostener "que el Apóstol Pablo no dice en sus escritos nada que no concuerde perfectamente con la ignorancia acerca del tiempo de la parusía, ignorancia que, como Cristo mismo lo proclamó, es (común) a los hombres" (*Apostolum Paulum in scriptis suis nihil omnino dixisse quod non perfecte concordet cum illa temporis Parousiae ignorantia, quam ipse Christus hominum esse proclamavit*).—En efecto, ni siquiera es probable, aun independientemente de la inspiración, que San Pablo haya podido ignorar la solemne declaración del Salvador, consignada por los tres Sinópticos.—3/o. En fin, no se podría decir que la interpretación tradicional de I Tes. IV, 15-17 "esté desprovista de todo fundamento sólido".—Esta interpretación tradicional es precisamente la que nosotros dimos arriba p. 91 y nota 44.

LIBRO SEGUNDO

LA IGLESIA DE CORINTO

CAPITULO I

DESORDENES Y PELIGROS

I.—Los partidos en Corinto.

1. *Estado de la Iglesia en Corinto.*—2. *Corrillos y facciones.*—3. *Sabiduría humana y verdadera sabiduría.*—4. *El Apóstol colaborador de Dios.*—5. *El Apóstol servidor de Cristo.*

1. Cuatro o cinco años han transcurrido desde la correspondencia con los Tesalonicenses. El relato de San Lucas nos permite seguir paso a paso, no obstante su concisión, los movimientos del Apóstol. Lo habíamos dejado en Corinto, enseñando en la casa de Tito Justo, cerca de la sinagoga [1]. Siendo el blanco de los ataques de los Judíos, que estaban furiosos de ver cómo se pasaban algunos de sus jefes [2] a la nueva fe; mal protegido por la benevolencia platónica del procónsul Galión [3], se decide al fin a salir de Corinto después de dieciocho meses de estadía [4]. Le acompañaron las personas en cuya casa había vivido: Priscila y Aquila. San Pablo los deja en Efeso, con la intención de volver algún día a radicarse allí, sigue en peregrinación a Palestina y se va luego a su retiro de Antioquía, para reparar sus fuerzas, como suele hacerlo entre dos misiones. Pero no descansa por mucho tiempo. Su celo lo empuja de nuevo. Pablo atraviesa Galacia y Frigia, deteniéndose a cada momento para completar la instrucción de los neófitos; hasta que llega al fin a Efeso, conforme al plan trazado de antemano.

---

[1] Hechos XVIII, 7.
[2] Hechos XVIII, 8-11.
[3] Hechos XVIII, 12-17.
[4] Hechos XVIII, 11: dieciocho meses, sin contar el tiempo considerable (ἡμέρας ἱκανάς, Hechos XVIII, 18) pasado en Corinto después del asunto de Galión.

Había ocurrido durante este tiempo un acontecimiento de la mayor importancia. Un Judío de Alejandría llamado Apolo, que se decía discípulo del Señor y que ciertamente había sido catecúmeno [5] —quizá antes de salir de su patria—, predicaba en la sinagoga todo lo que él sabía de Jesús, y comenzaba a hacer adeptos. Desgraciadamente, Apolo se había quedado en los preliminares de la Fe, pues no conocía todavía el Bautismo cristiano [6]. Completaron su instrucción Aquila y Priscila; y, como Apolo deseara ir a Acaya, ellos mismos le recomendaron con los hermanos. Pero no parece que hayan hecho alguna otra cosa. Al entrar a Efeso se encontró Pablo allí a una docena de discípulos —probablemente de las conquistas de Apolo [7]—, que no conocían más bautismo que el de Juan y que jamás habían oído hablar del Espíritu Santo. Pablo los bautizó y les confirió el Espíritu por medio de la imposición de las manos [8]. Así es que a Pablo se debe el origen de la Iglesia de Efeso, pues no la construyó él sobre cimientos ajenos.

Apolo poseía todo lo que encanta y seduce a las masas, sobre todo en una población inconstante y veleidosa como era entonces la de Corinto: elocuencia natural, entusiasmo religioso, dicción pura y elegante, arte de adaptar las más altas especulaciones de la filosofía griega a los relatos de la Biblia y de dar a los hechos escriturarios una interpretación alegórica, siguiendo el método de Filón [9]. Muy a su pesar, Apolo se había hecho admiradores fanáticos resueltos a humillar a todas las gentes con tal de exaltarle a él mejor. ¡Qué contraste con la manera de ser sencilla y familiar de Pablo, con su estilo rudo y desigual hasta la incorrección, con sus discursos tan llenos de ideas pero tan desnudos de ropaje oratorio! Mucho perdía la autoridad del Apóstol en el juicio de algunos espíritus ligeros.

---

[5] Hechos XVIII, 25: *οὗτος ἦν κατηχημένος τὴν ὁδὸν τοῦ Κυρίου*: expresión muy notable.

[6] *Ib.*: *'Εδίδασκεν ἀκριβῶς τὰ περὶ τοῦ 'Ιησοῦ, ἐπιστάμενος μόνον τὸ βάπτισμα 'Ιωάννου.* Así es que se enseñaba a los *catecúmenos* la vida de Jesús, dejando la explicación del Bautismo cristiano para el momento de su recepción.

[7] No está dicho esto de manera expresa, pero se deduce del conjunto del relato. No conocían estas personas más bautismo que el de Juan (Hechos XIX, 3-4), el único que pudo haberles enseñado Apolo.

[8] Hechos XIX, 5-6. El Bautismo y la Confirmación se conferían juntos; y la instrucción relativa a estos dos Sacramentos precedía inmediatamente a su recepción. No habiendo sido preparados para el Bautismo de Cristo los catecúmenos de Efeso, no conocían tampoco, consiguientemente, la naturaleza ni los efectos de la Confirmación. Ignoraban aun la existencia del Espíritu Santo (XIX, 2).

[9] Sus calificativos son: *'Ανὴρ λόγιος... δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς Γραφαῖς* (Hechos, XVIII, 24), *ζέων τῷ πνεύματι* (XVIII, 25), *ἤρξατο παρρησιάζεσθαι* (XVIII, 25), *συνεβάλετο πολὺ διὰ τῆς χάριτος* (XVIII, 27), *εὐτόνως διακατηλέγχετο* (XVIII, 28).

Habían surgido otras causas de disentimiento. Se habían producido algunos escándalos entre los neófitos. Pablo se vió obligado a llamarles la atención. En una carta que no conocemos, les ordenaba que mantuvieran alejados a los impúdicos. O por error o por malicia, se quiso ver en ello la orden expresa de evitar el trato de todos los paganos de mala vida, juzgándose, con razón, que tal medida era exagerada. Pablo quería prohibir simplemente, como lo explica en seguida [10], las relaciones con los cristianos escandalosos; pero esa mala inteligencia prueba por sí sola que ciertos discípulos se sentían inclinados a censurar los actos del Apóstol y a emanciparse de sus reglas. Lo cual se debía a que cada día se hacía menos compacta, menos homogénea, la Iglesia de Corinto, que había sido fundada por él a costa de tantos sudores. Había allí un fermento de discordia. Los familiares de Cloe comunicaban alarmantes noticias [11]. El primitivo fervor se extinguía, se formaban partidos que podían degenerar en un cisma; se daban escándalos públicamente, sin que nadie los reprimiera con verdadera energía; brotaban extravagancias de conducta, exageraciones de doctrina y laxitudes perjudiciales. El porvenir de esta cristiandad estaba cargado de peligros.

Poco tiempo después desembarcaban en Efeso Estéfanas, Fortunato y Acaico, con una carta en que los Corintios pedían a Pablo la solución de muchos casos de conciencia apurados [12]. Los tres mensajeros debían volver por mar a su patria. El Apóstol les confió una segunda carta, que es, sin embargo, nuestra primera a los Corintios. Trata los asuntos más variados, sin más orden ni trabazón que las dudas o las necesidades de sus hijos espirituales. Se distinguen en ella, sin embargo, al primer golpe de vista, dos secciones perfectamente distintas: la corrección de los abusos (I-VI) y la respuesta a los casos de conciencia (VII-XVI).

2. El peligro más grave nace del espíritu de partido. A este punto consagra el Apóstol la primera cuarta parte de su carta:

Yo os conjuro, hermanos, en el nombre de Nuestro Señor Jesucristo, a que todos digáis la misma cosa y a que no haya entre vosotros facciones; antes bien vivid perfectamente unidos en un mismo sentimiento y en un mismo

---

[10] I Cor. V, 9-12.

[11] I Cor. I, 11.

[12] VII, 1: *Περὶ ὧν ἐγράψατε.* Parece casi seguro que estos tres personajes (XVI, 17) fueron los portadores de la carta. Pablo no hace ninguna alusión, por delicadeza, a los informes que ellos le han dado de viva voz, pero es probable que le hayan hablado de los abusos relativos a la celebración del ágape (XI, 8: *'Ακούω σχίσματα ἐν ὑμῖν ὑπάρχειν*).

pensamiento. Yo he sabido en cuanto a vosotros, hermanos míos, por las gentes de Cloe, que hay disputas entre vosotros. Quiero decir que cada uno de vosotros dice: ¡Yo soy de Pablo! ¡Y yo, de Apolo! ¡Y yo, de Cefas! ¡Y yo, de Cristo! Luego ¿Cristo está dividido? ¿Será que Pablo fue crucificado por (bien de) vosotros, o fuisteis bautizados en el nombre de Pablo? Doy gracias a Dios de no haber bautizado a ninguno de vosotros —con excepción de Crispo y Cayo— a fin de que no se pueda decir que habéis sido bautizados en mi nombre. Bauticé también a los de la casa de Estéfanas; por lo demás, no sé que haya yo bautizado a alguna otra persona. Porque Cristo no me dió misión de bautizar sino de predicar; y esto sin la sabiduría del lenguaje, a fin de no hacer inútil la Cruz de Cristo [13].

Como este dato es casi lo único que tenemos de la historia de los partidos en Corinto, no es de sorprender que los críticos hayan forjado sobre esto más hipótesis que de costumbre. Se han agotado casi todas las combinaciones posibles. Pero, por principio de cuentas, ¿qué eran estos partidos? No eran cismas: la palabra *σχίσμα* no tenía todavía el sentido teológico que recibió después. No eran sectas: todos profesaban la misma Fe, frecuentaban las mismas asambleas y tomaban parte en el mismo Festín Eucarístico. Tampoco eran grupos bien definidos: todos reconocían la autoridad de Pablo, quien primero los alienta y los exhorta y luego los reprende y los amenaza, como a hijos suyos en Cristo. Así es que permanecía intacto el depósito de la Fe y aún no se rompía el lazo de la Caridad. Todo se reducía a intrigas, a rivalidades personales, de las que nos pueden dar una idea justa las antiguas facciones de Bizancio y del Bajo Imperio, o las porras que se forman todavía en nuestros días para exaltar a un orador o a un conferencista.

Había unos en Corinto que se declaraban admiradores de Pablo, porque éste había sido el Apóstol, el Maestro y el Padre de ellos; otros preferían a Apolo, cuyo talento los seducía; muchos tenían en más a Pedro, el jefe del Colegio Apostólico, la columna de la Iglesia; y algunos, en fin, creyéndose más sabios y mejor inspirados, no querían celebrar más que a Cristo, como si los rebajara el depender de un simple hombre. Pero la pretensión misma de poseer por completo a Cristo, con desprecio de los ministros humanos, era una manifestación de un secreto orgullo y de una arrogancia temeraria. Se ha puesto en duda la existencia en Corinto de un partido de Cristo. Clemente de Roma, que escribió a los Corintios alrededor de cuarenta años después, no hace ninguna alusión a tal partido, aunque menciona los otros

[13] I Cor. I, 10-17. Véase la monografía de Rohr, *Paulus und die Gemeinde von Korinth*, Friburgo de B., 1899. (*Bibl. Studien*, IV, 4).

tres [14]. Algunos exégetas piensan que la divisa: "¡Yo soy de Cristo!" no era el santo y seña de uno de los grupos, sino el grito de guerra de Pablo mismo. Pero nos parece que es algo arbitrario y torpe desprender de la frase del Apóstol ("Sé que cada uno de vosotros dice: ¡Yo soy de Pablo! ¡Y yo, de Apolo! ¡Y yo, de Cefas! ¡Y yo, de Cristo! ¿Luego Cristo está dividido?") el último miembro, con el objeto de ver en él la divisa misma de Pablo, divisa que él condena como algo sin sentido, preguntando si Cristo está dividido y si es posible que cada quien se lo apropie. Esto se deduce con mayor claridad de otro pasaje de la segunda a los Corintios: "Si alguno se precia de pertenecer a Cristo, que sepa bien que también nosotros le pertenecemos" [15] y con mejor título que los inventores de esta reivindicación exclusivista.

Es un hecho innegable que los personajes cuyos nombres servían de divisas a los facciosos no entraban para nada en estas mezquinas rivalidades. Pablo, por su parte, sufre y se indigna. Lejos de asignar a Pedro un papel equívoco, habla siempre de él con deferencia. Tan limpio está Apolo de toda sospecha de intrigante, que constantemente se le ruega que vuelva a Corinto; y él no accede, temiendo quizá que su presencia encone el mal, y descontento del ruido que se hace alrededor de su nombre [16]. Además, el tono de la carta muestra claramente que entre los dos obreros apostólicos reina la más perfecta armonía. Ni Apolo es ambicioso, ni le tiene envidia Pablo, pero éste no quiere ser menospreciado con detrimento de su ministerio y de su legítima autoridad.

3. Se hizo en Corinto el descubrimiento de que a Pablo le faltaba lo que poseía su colaborador en grado eminente: la *sabiduría*. La palabra sabiduría despertaba la idea de especulaciones profundas o de un arte consumado. La definición de Aristóteles era esta: La ciencia de los principios y de las causas primeras. Para los estoicos la sabiduría era la ciencia de las cosas divinas y humanas, la reina de las virtudes y el objeto de la vida. Pero también se daba el nombre de sabiduría al arte, en los géneros más diversos. Homero y Sófocles, Fidias y Policteto eran sabios, tanto como Sócrates y Platón [17]. Según los Corintios, Pablo no tenía derecho a dicho título ni como

[14] XLVII, 3, Funk, *Patres apost.*², 1901, t. I, p. 160. San Clemente designa a las facciones de Corinto con su verdadero nombre (*προσκλίσεις*).

[15] II Cor. X, 7.

[16] I Cor. XVI, 12.

[17] La definición de Aristóteles (*Metafísica* I, 1: *τὴν ὀνομαζομένην σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες*) se aplica a la filosofía más bien que a la sabiduría. Cicerón (*De Offic.* II, 43: rerum divinarum atque humanarum scientia) y el cuarto Libro de los Macabeos (I, 14: *σοφία ἐστὶ γνῶσις θείων καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων καὶ τούτων αἰτίων*) hablan el lenguaje de los

filósofo, ni como artista, ni como literato. Después de la experiencia de Atenas, Pablo había comprendido que ni la filosofía, ni la elocuencia, ni los artificios del lenguaje convertirían al mundo. Se necesitaba predicar simplemente el *verbum crucis* y dejar que la palabra germinara y fructificara por sí sola. No quería Pablo saber otra cosa que a Jesucristo y a Jesucristo Crucificado. Adrede evitó "los discursos persuasivos de la sabiduría" humana [18], "para no hacer inútil la Cruz de Cristo". No afirma de manera absoluta que su método sea el único bueno, pero sí era el único aplicable en Corinto, en ese medio de espíritus razonadores, armados de una falsa sabiduría contra la cual se hubieran roto los mejores argumentos. De hecho, la Iglesia de Corinto reclutó "pocos sabios según la carne, pocos poderosos, pocos nobles" [19]. Dios ha escogido allí, conforme a su táctica ordinaria, lo que es insensato a los ojos del mundo, lo que es débil, lo que es vil, lo que no es tenido en cuenta para nada, lo que no existe, para confundir a los sabios y a los poderosos. De esta manera no podrá gloriarse ninguna carne delante de El [20].

Si los escritores profanos entendían por sabiduría los elevados conceptos del filósofo o la habilidad del artista, los autores del Antiguo Testamento veían en la Sabiduría la hija del Altísimo y el más preciado de sus dones. A estas dos acepciones junta el Nuevo Testamento un sentido peyorativo, nacido quizá del abuso de ese término entre los sofistas y los teólogos rabinistas. Así es que había lugar a distinguir entre la sabiduría humana, la sabiduría mundana, la sabiduría carnal [21], que en vano esperaban los Corintios de Pablo y cuyo nombre les repite él hasta la saciedad, con abierta ironía [22], y la verdadera Sabiduría, la Sabiduría Divina, a la que colma de elogios y que desea ardientemente para todos los neófitos [23]. No hay, por lo tanto, ninguna contradicción entre las aserciones y los juicios de Pablo: no ha *querido* emplear la sabiduría humana, como indigna de su ministerio e injuriosa para Cristo; y no ha *podido* enseñar la Sabiduría Divina a oyentes carnales, psíquicos, simplemente hombres, en una palabra [24].

estoicos. Pero la acepción filosófica era la menos usual. Pablo se sitúa en el punto de vista del Antiguo Testamento, cuando se ocupa de la verdadera sabiduría; y toma la sabiduría en el sentido ordinario de arte, de habilidad (de buena o de mala ley), cuando quiere designar a la sabiduría humana. Al calificarse de *σοφὸς ἀρχιτέκτων* (I Cor. III, 10) habla exactamente como Homero (*Iliad.* XV, 412: *σοφία τέκτονος*) y Píndaro (*Nemes.* VII, 25: *σοφὸς κυβερνήτης*). Aristóteles mismo define en otra parte la *σοφία* de esta manera (*Eth. Nicom.* VI, VII, 1): *ἀρετὴ τέχνης*; y conforme a esta definición llama *sabios* a Fidias y a Policteto. Sin embargo, la sabiduría es algo más propio de los filósofos y de los artistas que de los artesanos. Muy conocidos son los versos citados por un escoliasta de Aristófanes (sobre *Nublados,* 144, edic. Didot, p. 88), que se cree que son una parodia del oráculo de Delfos:

Σοφὸς Σοφοκλῆς· σοφώτερος δ' Εὐριπίδης·
'Ανδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος.

[18] I Cor. II, 1-5.

[19] I Cor. I, 26.

[20] I Cor. I, 26-31. Idea capital en la Soteriología de San Pablo.

La verdadera Sabiduría está "oculta en el misterio, predestinada por Dios antes de todos los siglos para nuestra gloria, ignorada de todos los príncipes de este siglo, porque si ellos la hubiesen conocido no habrían crucificado al Señor de Gloria" [25]. De esta descripción se deduce que la Sabiduría Divina es la atañedera a los Planes Redentores y parece que se confunde con lo que San Pablo llamará más tarde el Misterio por excelencia, es decir, el gran secreto de Dios relativo a la incorporación de los hombres a Cristo en la unidad del Cuerpo Místico. Como el Misterio, Ella está oculta en las profundidades de la Voluntad Divina; como el Misterio, tiene por objeto nuestra bienaventuranza eterna; como el Misterio, no ha sido sino entrevista en el pasado y los ángeles mismos no la han conocido más que por medio de la Iglesia, cuando la han visto en su realidad concreta [26]; como el Misterio, no puede ser revelada más que por Dios o por el Espíritu que escruta todos los secretos de Dios [27]; y,

[21] *Σοφία λόγου* (I, 17), *ἀνθρώπων* (II, 5), *ἀνθρωπίνη* (II, 13). *'Η σοφία τοῦ κόσμου* (I, 20), *τοῦ κόσμου τούτου* (III, 19), *τοῦ αἰῶνος τούτου* (II, 6), *τῶν σοφῶν* (I, 19, citación de Isaías XXIX, 13). *Σοφία σαρκική* (II. Cor. I, 12), *σοφοὶ κατὰ σάρκα, ἐν αἰῶνι τούτῳ.* (I Cor. I, 26).—A veces, *σοφία* sola debe entenderse, en virtud del contexto, de la sabiduría mundana o carnal (I Cor. I, 21.22; II, 1-4) y *σοφός* recibe el mismo sentido desfavorable (I Cor. I, 12.20.27; III, 19.20).

[22] Dieciséis veces en este contexto (I Cor. I, 17- III, 20) y diez veces la palabra "sabio".

[23] *'Η σοφία τοῦ Θεοῦ* (I Cor. I, 21; II, 7. Véase Rom. XI, 33).

[24] *Σαρκικοί* (I Cor. III, 3, *bis*) y *σάρκινοι* (III, 1) carnales por oposición a espirituales; *ψυχικὸς ἄνθρωπος* (II, 14: *animalis homo*), la misma oposición: el hombre natural que no tiene más que su *ψυχή*, su alma racional, sin el *Πνεῦμα* de Dios. El hombre entregado a sus solas fuerzas y que no consulta más que a sus luces es un hombre carnal (III, 3): *κατὰ ἄνθρωπον περιπατεῖτε*, y (III, 4): *οὐκ ἄνθρωποί ἐστε; nonne homines estis?*

[25] I Cor. II, 7-8. Véase en Cornely la explicación de este texto.

[26] Ef. III, 10.

[27] I. Cor. II, 10.

en fin, como el Misterio, en Jesucristo es donde tiene Ella su realización ideal [28]. La Sabiduría Divina es, por lo tanto, algo que está fuera del hombre: es la maravillosa Economía de nuestra salvación. Cualquiera que llegue a comprenderla —lo que es propio de los Apóstoles y de los Profetas— es verdaderamente sabio, porque está iniciado en la Sabiduría de Dios. Y quien posea al mismo tiempo, en un grado eminente, la facultad de explicarla a los demás, tiene el carisma especial llamado "Palabra de Sabiduría" (*λόγος σοφίας*), muy diferente de la "sabiduría de la palabra" (*σοφία τοῦ λόγου*) [29]. Desde este doble punto de vista, Pablo afirma que nadie le gana.

4. Habiendo cerrado Pablo la boca a sus detractores, trata el asunto de los partidos. Los Corintios comparan y juzgan a los predicadores del Evangelio; los clasifican en categorías; prefieren al uno, desdeñan al otro. Y nada hay tan irracional para quien comprenda el carácter, el papel y la misión de los obreros apostólicos. En efecto, puesto que los apóstoles son "los colaboradores de Dios", la oposición que se trata de establecer entre ellos es una injuria a Quien los delega y ocupa. Como "servidores de Cristo y dispensadores de los misterios divinos", no pueden ser juzgados por sus subordinados y no han de rendir cuentas sino a su Señor [30]. A cada una de estas dos ideas se refiere un pasaje célebre cuyo contexto facilitará el entenderlo.

Si la Iglesia es un campo, sus cultivadores son los Apóstoles; si la Iglesia es un edificio, ellos son los constructores. Pero por sí mismos no son absolutamente nada. Pablo siembra, Apolo riega, sólo Dios da el crecimiento. Pablo, como hábil arquitecto, pone el cimiento indispensable, que es Jesucristo; otros construyen sobre ese cimiento, pero sólo Dios da al conjunto la solidez y la cohesión. Hablando con propiedad, Dios es el único agricultor, el único constructor; los fieles son "el cultivo de Dios, el edificio de Dios". Los obreros apostólicos son tan sólo la mano de obra, que sin Dios sería infecunda. No haciendo ellos más que una sola cosa con su Señor, no hacen ellos mismos más que una sola cosa entre sí; y las preferencias de que pueden ser objeto son tan injuriosas como injustas. Pablo habla de sí mismo y de Apolo, seguro de que nadie se equivo-

[28] I. Cor. I, 24: *Χριστὸν... Θεοῦ σοφίαν*, I, 30: *ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ Θεοῦ*. Véase Col. II, 2; I, 27.

[29] I. Cor. I, 17: *σοφία τοῦ λόγου* es el arte del retórico; I Cor. XII, 8: *λόγος σοφίας* es el don de explicar la Sabiduría Divina.

[30] I Cor. III, 5-23 y IV, 1-15.

cará respecto a lo que cada uno de los dos siente por el otro; pero, por encima de un caso particular, abarca y condena todas las divisiones [31].

De que los predicadores del Evangelio trabajen jerarquizadamente, no se sigue que no tengan ni mérito ni responsabilidad. Muy al contrario, tienen derecho a una recompensa, a un salario (*μισθός*), proporcionado a lo que hacen [32]. Este salario es independiente de los puestos ocupados, de los talentos empleados y de los frutos recogidos: se mide únicamente por el esfuerzo gastado (*κόπος*); y tal pago es personal (*ἴδιος*) e incomunicable, como el trabajo que se recompensa. Y, puesto que se trata de *salario*, es una vana argucia pretender que es otorgado *según* el trabajo y no *en atención* al trabajo, para reconocerlo y retribuirlo.

A la alegoría del agricultor sigue, sin transición, la del edificio en construcción. Aunque, hablando con propiedad, Dios sea el único constructor, así como es el único agricultor, también los obreros apostólicos construyen, organizados jerárquicamente, unos más o menos bien, otros más o menos mal, mientras que un tercer grupo, del cual no vamos a ocuparnos aquí, no trabaja más que en destruir.

Nosotros somos los colaboradores de Dios: vosotros sois el cultivo de Dios, el edificio de Dios.

Yo, según la gracia que Dios me ha dado, eché el cimiento cual sabio arquitecto y es otro quien construye encima; pero mire cada uno cómo construye. Porque nadie puede poner otro fundamento que el que está puesto, es decir, Jesucristo; y si alguno construye sobre este cimiento con oro, plata, piedras de valor, madera, heno, paja, la obra de cada uno habrá de manifestarse, porque el Día la dará a conocer, puesto que éste se declara en el fuego y el fuego desentrañará la calidad de la obra de cada uno. Aquel cuya obra subsista recibirá una recompensa; aquel cuya obra fuere consumida sufrirá el daño: en cuanto a él, se salvará, pero como a través del fuego [33].

[31] IV, 6: *Ταῦτα δὲ μετεσχημάτισα εἰς ἐμαυτὸν καὶ Ἀπολλῶν δι ὑμᾶς*. A causa de vosotros (*δι' ὑμᾶς*, en vuestro provecho, para instruiros) he hecho de estas cosas (desde III, 5) una aplicación figurada a mi persona y a la de Apolo". La figura (*σχῆμα*) consiste en resolver un problema general mediante un caso particular: *Id genus in quo per quamdam suspicionem quod non dicimus accipi volumus* (Quintiliano, *Instit.* IX, 2).

[32] III, 8: *Ὁ φυτεύων δὲ καὶ ὁ ποτίζων ἕν εἰσιν, ἕκαστος δὲ τὸν ἴδιον μισθὸν λήψεται κατὰ τὸν ἴδιον κόπον*. La oposición es entre *la identidad* de los obreros evangélicos, en cuanto son colaboradores de Dios, y la *diferenciación* de los mismos, por razón del trabajo de cada uno y de la recompensa correspondiente.

[33] I Cor. III, 10-17.

Hay tres términos que considerar en esta alegoría: la naturaleza del edificio, el día del Señor, el fuego que da a conocer el trabajo de los obreros.

¿Cuál es este *edificio* que los obreros apostólicos tienen la misión de terminar? No es, ciertamente, el templo interior que todo cristiano levanta en su alma, desde el nacimiento de la Fe, que es la base del edificio, hasta la perfección de la Caridad, que es su remate; porque este templo, respecto del cual cada fiel es el arquitecto, se multiplica según el número de los individuos, mientras que el Apóstol habla constantemente de un *solo* edificio construido por los predicadores del Evangelio. No se trata tampoco de la Iglesia, ese Templo del Espíritu Santo construido con piedras vivas sobre la piedra angular de Cristo, porque entonces los materiales inestables que no resisten la prueba del fuego serían los pecadores y los réprobos, y ¿cómo sería posible que se salvaran quienes les hubieran hecho formar parte de los muros de la Iglesia? Se trata, pues, claramente, del Evangelio, del cual puso Pablo en Corinto los primeros sillares, predicando a Jesucristo muerto por nuestra justificación y resucitado para nuestra gloria. Nadie tiene derecho a mudar este cimiento, ni a poner otro en su lugar; pero todo predicador del Evangelio tiene el derecho y el deber de continuar el edificio. Y como la construcción es del mismo orden y de la misma naturaleza que el cimiento, las partes agregadas en el edificio fundado por Pablo serán necesariamente las doctrinas del Cristianismo, no doctrinas muertas, puramente especulativas, sin influencia alguna para el crecimiento del Cuerpo Místico, sino doctrinas vivas, activas, capaces de transformar la mente y el corazón de quienes hagan de ellas la regla de la vida. El oro, la plata, las piedras de valor son, en diversos grados, las doctrinas útiles y fecundas; la madera, el heno, la paja, substancias frágiles y de breve duración, simbolizan, no los errores y las herejías, sino las enseñanzas frívolas, los relatos fútiles, buenos para mantener la curiosidad de los oyentes, pero sin verdadera acción sobre sus vidas morales. El Juez soberano aparece de súbito. Le precede un fuego devorador. El oro, la plata, las piedras de valor resisten la prueba; la madera, el heno, la paja son consumidos y los imprudentes obreros que emplearon estos materiales los ven perecer y se salvan a través de las llamas.

El Apóstol, suprimiendo, como acostumbra, las diferentes distancias de las cosas, coloca en el último día, al que llama el *Día* por antonomasia [34], el discernimiento de los buenos y de los malos, la distribución de las penas y de las recompensas. Nos representa a los obreros del Evangelio en disposición de levantar el edificio de la Fe. Se dividen en tres clases. Hay unos que destruyen o cuartean en lugar de construir: serán castigados de manera terrible. Dios los destruirá, puesto que éstos se esfuerzan en destruir el Templo de Dios. Hay otros que construyen un monumento sólido y no emplean más que los mejores materiales: estos recibirán la recompensa especial debida a los obreros aptos y fieles. Y, finalmente, los últimos hacen uso de materiales deleznables: y sufrirán el perjuicio (ζημιωθήσεται); San Pablo no dice cómo, pero, cuando menos, perderán las distinciones honoríficas concedidas a los apóstoles y tendrán la pena de haber trabajado inútilmente. Esto no es todo: "Se salvarán como por el fuego", como el obrero que, empleando materias inflamables en lugar de materiales a prueba de fuego, viera declararse el incendio en el edificio en plena construcción y huyera de allí a través de las llamas, no sin algunas quemaduras, aparte del terror y del azoro. Hay faltas, por lo tanto, que no son tan graves como para cerrar el cielo y abrir el infierno y que, sin embargo, son castigadas con una pena proporcionada. El Dogma católico de los pecados veniales y el del Purgatorio hallan en nuestro texto un solidísimo apoyo.

No es que el fuego de que habla el Apóstol sea el *fuego del Purgatorio*, porque éste purifica pero no sujeta a prueba, sin contar con que nada tiene que ver con las obras excelentes, que están representadas por el oro, la plata y las piedras de valor. Mucho menos es el *fuego del infierno*, como lo suponen San Juan Crisóstomo y algunos de sus discípulos: el fuego del infierno castiga pero no es empleado para probar; ni puede decirse, sin violentar el texto, que el réprobo *será salvo* (σωθήσεται), pues será conservado vivo —cosa muy distinta— pero para que sufra eternamente. Luego es necesario escoger entre el *fuego del juicio* y el *fuego de la conflagración final*. Pero tan a menudo es mencionado en la Escritura el fuego del juicio y lo es tan pocas veces el fuego de la conflagración, que no es probable que San Pablo haya querido designar este último [35]. El Apóstol habla de un fuego que pone a prueba las doctrinas y las acciones de los hombres, de un fuego que acompaña al día del Señor y que lo pone de manifiesto. Este fuego,

[34] La Vulgata tiene *dies Domini*, pero el texto griego dice solamente ἡ ἡμέρα, "el Día" por excelencia. Ese Día es llamado más frecuentemente "el día del Señor" o "el día de Cristo" (Cor. I, 8; V, 5; II Cor. I, 14; Fil. I, 6.10; II, 16; I Tes. V, 2; II Tes. II, 2; I Pedro III, 10.12; Apoc. XVI, 14); pero también es designado por ἐκεινὴ ἡ ἡμέρα (II Tes. I, 10; II Tim. I, 12.18; IV, 8) y por ἡ ἡμέρα simplemente (Hebreos X, 25; véase Rom. XIII, 12). Este es el día del Juicio. No hay, pues, por qué pensar en el día de la tribulación (Agustín), ni en el día de la muerte (Cayetano), ni en un día indeterminado (Grocio).

[35] El fuego de la conflagración es extraño a la enseñanza de Pablo. No hay razón para verlo en II Tes. I, 8 (*ἐν πυρὶ φλογὸς διδόντος ἐκδίκησιν*), porque estas palabras son una cita de Isaías LXVI, 15 (*quia igne Dominus judicabit et gladio suo ad omnem carnem*), en que se trata del fuego del juicio.

que forma parte obligada de las teofanías, rodea el carro del Señor que viene a juzgar al mundo. Es un fuego inteligente que hará manifiesto el contraste entre las buenas doctrinas, duraderas como el oro, la plata y el mármol, y las doctrinas frívolas, tan corruptibles como la madera, el heno y la paja. Este mismo fuego penetrará a las conciencias de los imprudentes arquitectos, infligiéndoles el castigo merecido: "Se salvarán como por el fuego". La palabra "fuego" tiene aquí su significación ordinaria. Sólo hay una comparación, que se podría desenvolver así: Se salvarán, pero no sin dolor ni sin angustia, como se salvan a través de las llamas las gentes sorprendidas por un incendio repentino.

5. Los Apóstoles son "los servidores de Cristo y los dispensadores de los Misterios de Dios"[36]: no solamente los heraldos, sino los dispensadores, porque los Misterios comprenden verdades que creer e instituciones de salud que administrar. Como servidores, no dependen más que de su Señor; como dispensadores, no obran más que en nombre y por órdenes de Aquel que los envía. De todas maneras, no dependen sino del juicio de Dios. Las opiniones o juicios que se pronuncian sobre sus personas no acarrean ningún provecho y carecen de certidumbre y de justicia. A tales fallos les da Pablo desdeñosamente el nombre de "el día del hombre", por oposición a "el Día del Señor". No hace de ellos ningún caso. Más aún: se abstiene de juzgarse a sí mismo. A pesar de que no tiene conciencia de ninguna falta en el cumplimiento de sus deberes apostólicos en Corinto, carece de la seguridad de estar justificado delante de Dios[37]. ¡Gran lección de humildad y enseñanza inolvidable! Aunque alguien sea otro Pablo, es necesario trabajar por la propia salvación con temor y con temblor.

[36] I Cor. IV, 1: *ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων Θεοῦ*. — *a*) El pronombre *ἡμᾶς* engloba a Pablo y a los demás predicadores, tales como Apolo. — *b*) La palabra *ὑπηρέτης* (que Suidas explica por *δοῦλος*) parece designar una servidumbre de grado inferior a la del *διάκονος*. — *c*) Aunque los *μυστήρια* sean, en el lenguaje de Pablo, las disposiciones secretas del Plan Redentor, el Apóstol los considera aquí más bien como instituciones que como enseñanzas, lo que consta de la palabra *οἰκονόμοι* (intendentes o administradores). El Concilio de Trento (*Sess.* XXI *cap.* 2) dice, con grandes reservas, que en este texto *parece insinuar* claramente el Apóstol (non obscure visus est innuisse) el poder que ha tenido siempre la Iglesia de causar en la dispensación de los Sacramentos diversos cambios accidentales, según las diferentes coyunturas de tiempos, de lugares, de personas.

[37] I. Cor. IV, 4: *Οὐδὲν ἐμαυτῷ σύνοιδα, ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαίωμαι*. El *οὐκ ἐν τούτῳ* (non in hoc, non propter hoc) niega que el testimonio de la conciencia sea un motivo suficiente para creerse uno justificado (*δεδικαίωμαι*, en perfecto, indica un estado que comenzó en el pasado y que dura aún). El caso es particular,

No solamente juzgaban los Corintios a los ministros del Evangelio y les asignaban rangos conforme a preferencias y caprichos, sino que se envanecían de sus relaciones con ellos y se jactaban de pertenecer más a uno que a otro. Pablo lanza un último dardo satírico contra esa ridícula extravagancia: "¿Quién, pues, te distingue?"[38]. ¿Quién piensa, sin contarte a ti, en reconocerte alguna superioridad? Pero, suponiendo que no sean imaginarias estas ventajas de que te envaneces, "¿qué posees que no hayas recibido? Y si lo has recibido, ¿de qué te jactas?" Y si lo tienes por Pedro, por Apolo o por Pablo, ¿qué importa esto después de todo? En último análisis, siempre habrá necesidad de que nos remontemos hasta Dios. Y de esta manera se practicará esta máxima: "Quien quiera gloriarse, que se gloríe en el Señor" y no en los hombres.

Nada hay que autorice la opinión de ciertos exégetas que suponen que los jefes de facción son los únicos aludidos en este pasaje. Los jefes de facción no son ni nombrados ni mencionados de ninguna manera. Pablo se dirige a todos los Corintios y les aconseja que "no se hinchen a favor de alguno con detrimento de otro", ni más a favor de Pedro o de Pablo que de cualquier otro predicador desconocido. "Porque ¿quién, pues, te distingue?", agrega luego el Apóstol. ¿Quién te reconoce esas quiméricas ventajas con que honras a tal o cual obrero apostólico? Inmediata-

pero la razón es general. El Concilio de Trento (*Sess.* VI, *cap.* 16) parafrasea este texto, que es puesto en claro mediante la comparación con otros pasajes (I Cor. IX, 27, Fil. II, 13, etc.).

[38] IV, 7: *Τίς γάρ σε διακρίνει*. El verbo *διακρίνειν* significa "distinguir" entre muchos y, por lo tanto, "preferir"; no significa dar superioridad o ventaja. No están de acuerdo los Padres sobre la extensión del *σέ* (*te*), donde muchos no ven más que a los jefes de facción, mientras que otros, cuyo parecer nos parece mejor fundado, ven allí a todos los fieles que toman partido por tal o cual maestro. Pero parece que los Padres suponen que la respuesta a la pregunta del Apóstol debe ser negativa: Nadie te distingue. El Crisóstomo es terminante. No lo es menos Orígenes (Cramer, *Catena in I Cor.*, Oxford, 1841, p. 78), cuyo comentario copia Teodoreto palabra por palabra. Severiano de Gabala (*ibid.*) tiene una explicación notable: *Σὲ τὸν βουλόμενον ἀπὸ τοῦδε καλεῖσθαι ἢ τόνδε καταλιμπάνειν τίς διακρίνει; οὐχὶ ἀναμένεις τὸν κριτήν*; San Efrén (*Comment. in epist. Pauli*, Venecia, 1893: Quis enim est qui discernat istud quod tu habes?) supone también la respuesta: Nemo.

La explicación de San Agustín: *Quis te discernit a massa perditorum?*, que supone la respuesta: *Deus*, puede ser irreprochable como fórmula teológica, pero no como interpretación del texto.

Para probar la necesidad de la Gracia, el segundo Concilio de Orange (*Araus. II, can.* 6 y *conclus.*) no se apoya más que en las palabras: Quid habes quod non accepisti?

mente después, sigue el proceso de todos los Corintios, sin que se hable para nada de los cabecillas.

Nadie ignora que, contra la opinión común, San Agustín entendió, al final de su vida, el *Quis te discernit,* del discernimiento divino que la predestinación establece entre los hombres. Desde entonces es clásico nuestro texto en el tratado de la Gracia. Sin embargo, los documentos conciliares no deducen la necesidad de la gracia del *Quis te discernit* mismo, sino de todo el contexto o, más precisamente, de las palabras: *Quid habes quod non accepisti?*, de las cuales puede ser deducida, en efecto. Es cierto que se requiere en esto la ayuda de un doble razonamiento un poco complicado. Primeramente se tiene necesidad de un *argumento de paridad* para extender a todos los hombres las palabras que el Apóstol dirige solamente a los Corintios, y aun, según ciertos intérpretes, tan sólo a los cabecillas de las facciones. Además, se debe echar mano de un *argumento a fortiori* para aplicar a los Dones de la Gracia lo que Pablo dice de las ventajas exteriores. Pero, una vez admitido el hecho de nuestra elevación al estado sobrenatural, es evidente que absolutamente todo lo del orden de la Gracia —más aún que en el orden de la naturaleza—, desde el primer rayo de la Fe hasta la visión beatífica, es un presente de la liberalidad divina y que el hombre no puede gloriarse de nada sin desconocer su propia dependencia y el soberano dominio de Dios.

II. Los escándalos de Corinto.

1. El asunto de los incestuosos.—2. Los procesos ante los paganos.

1. Habían ocurrido en Corinto dos hechos escandalosos, de los cuales se había hecho cómplice la comunidad entera por su tolerante indulgencia.

Venus, patrona de Corinto, era honrada allí con un culto en que se daban la mano el impudor de la Afrodita griega y las torpezas de la Astarté oriental. Mil hierodulas comerciaban públicamente con sus cuerpos en el templo de la diosa, en su honra y para su provecho: la prostitución estaba elevada a la altura de un sacerdocio. La relajación de las costumbres públicas era, naturalmente, extraordinaria. Vivir a la corintia equivalía, aun a juicio de los paganos, a vivir ignominiosamente. Algunos cristianos se habían dejado contagiar por esa atmósfera emponzoñada. Vivía uno de ellos en concubinato con su madrastra, viuda, sin duda, o divorciada.

Se oye hablar de fornicación entre vosotros; y de una fornicación tal que no existe ni entre los paganos, de modo que alguien tiene por esposa a la mujer de su propio padre. ¡Y estáis hinchados de orgullo! ¡Y no estáis quebrantados de dolor, a fin de extirpar de en medio de vosotros al autor de este acto! [39].

No se trata de un comercio pasajero, sino de una unión estable, como la de Herodes Antipas con Herodías, mujer de Filipo, hermano de aquél. La ley romana, tan complaciente en materia de matrimonios, prohibía esas uniones; y los ejemplos que de ellas podía ofrecer la historia profana eran reprobados por el sentimiento público, de acuerdo en esto con el instinto natural. Pues bien, no parecía que importara eso gran cosa a los cristianos de Corinto: continuaban visitando al culpable y lo admitían en las asambleas. Quizá se dejaban engañar por la falsa máxima de que el Bautismo hace del cristiano un ser nuevo, libre de todos sus compromisos anteriores y exento de toda prohibición legal. La conversión al judaísmo rompía, según los rabinos, todas las relaciones de parentesco; y Maimónides enseña de manera expresa que el prosélito puede casarse con su suegra.

La indignación de Pablo llegó al colmo. Su práctica constante era someter a todos los escandalosos a una especie de excomunión, que entrañaba la cesación de todas las relaciones, aun las de negocios y las de cortesía social. Con esta pena había amenazado a los agitadores y holgazanes de Tesalónica si se negaban a obedecerle. Más tarde le hará ver a Tito la obligación de aislar al hereje pertinaz o de huir de él: entendiendo por tal al causante de divisiones y de agitación. En la carta a los Corintios que

[39] I. Cor. V, 1-2: *Ὅλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία, καὶ τοιαύτη πορνεία ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν, ὥστε γυναῖκά τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν, κτλ.* *a*) No se trata de una fornicación ordinaria, sino de un incesto. La mujer del padre no es la madre del culpable, sino su madrastra o su suegra (*μητρυιά*). San Pablo la menciona con el nombre bíblico de *γυνὴ τοῦ πατρός*, porque hace alusión a la ley mosaica (Lev. XVIII, 7-8; Deut. XXII, 30) que prohibe estas clases de unión. *b*) La expresión *γυναῖκα ἔχειν* designa una unión estable, concubinato o matrimonio (Marcos VI, 18 y Mateo XIV, 4 se sirven para esto de la misma expresión). — *c*) Esas uniones eran miradas como abominables por los Griegos y los Romanos (los *ἔθνη* de San Pablo), aunque formaban costumbre entre los Egipcios y en otros pueblos: Nubit genero socrus: o mulieris scelus incredibile et praeter hanc unam in omni vita inauditum (Cicerón, *Pro Cluent.* V, 6). — *d*) Estaban prohibidas por la ley romana, pero Cicerón nos acaba de decir que no siempre era respetada tal prohibición; y quizá los Romanos dejaban que los Judíos se casaran como quisieran. Y los cristianos podían pasar entonces por Judíos. Sin embargo, la cosa será menos creíble si se supone al padre aún vivo. Este punto depende del significado que se dé a la palabra *ἀδικηθείς* (II Cor. VII, 12).

no conocemos nosotros, Pablo les ordenaba formalmente que rompieran toda clase de relaciones con los impúdicos [40]. ¡Cuál no será ahora el dolor del Apóstol al verlos tolerar al infame! Que se alejen al instante del incestuoso, para que éste no los contamine. Parece que se estaba en vísperas de Pascua y esta exhortación simbólica era muy a propósito: "¿No sabéis que un poco de levadura hace levantar toda la masa? Quitad la levadura vieja para ser una pasta nueva, puesto que sois ázimos; porque Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado. Celebremos, pues, la fiesta, no con la levadura vieja, fermento de maldad y de malicia, sino con los ázimos de sinceridad y de verdad... Echad al perverso de en medio de vosotros" [41]. Estas últimas palabras, que contienen la sentencia definitiva de Pablo, son una alusión al Deuteronomio [42], que prescribe la pena de muerte para ciertos crímenes. La excomunión, especie de muerte simbólica, reemplaza en el Evangelio a la muerte real de la antigua Ley. Pablo había pensado primero en una pena mucho más grave y más en relación con la enormidad del crimen.

Por lo que a mí toca, ausente de cuerpo pero presente en espíritu, ya he decidido, como si estuviera presente, entregar al autor de tal acto —estando unidos vosotros y mi espíritu en el nombre del Señor Jesús— entregar, repito, a ese hombre a Satanás por el poder de Nuestro Señor Jesús, para la destrucción de la carne, a fin de que su espíritu sea salvo el día del Señor [43].

---

[40] II. Tes. III, 14 (*μὴ συναναμίγνυσθαι αὐτῷ*); Tito III, 10 (*αἱρετικὸν ἄνθρωπον... παραιτοῦ*); I Cor. V, 9 (*μὴ συναναμίγνυσθαι πόρνοις*).

[41] I Cor. V, 6-8.13.

[42] Deut. XVII, 7; XIX, 19; XXII, 24, etc.

[43] I Cor. V, 3-5: *'Εγὼ μὲν γὰρ ἀπὼν τῷ σώματι, παρὼν δὲ τῷ πνεύματι, ἤδη κέκρικα ὡς παρὼν τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον... παραδοῦναι τὸν τοιοῦτον τῷ Σατανᾷ, κτλ.* El verbo *κέκρικα* no significa aquí "he juzgado", he sentenciado en juicio contra el culpable, sino "he juzgado conveniente, he resuelto (véase II, 2) tomar una medida de rigor para suplir vuestra inacción". Nótese el *ἤδη*, "mientras eludís el asunto". La medida de que echa mano es, naturalmente, para lo de adelante y tan sólo condicional. Nosotros creemos que el *in nomine Domini nostri Jesu Christi,* del paréntesis que forma el versículo 4, se refiere a *tradere hujusmodi* (al hombre que se ha mostrado así, que ha obrado de esta suerte) *Satanae* y que *cum virtute Domini nostri Jesu Christi* es un complemento de *congregatis vobis et meo spiritu.* Este punto es secundario. Pero no lo es distinguir entre la pena proyectada por el Apóstol y la que ordena a los fieles que impongan ellos mismos. Ordena que se tenga aparte al incestuoso; en defecto de lo cual amenaza con proceder él directamente al castigo del culpable, en nombre de ellos.

Los canonistas, deseosos de hallar aquí un ejemplo de excomunión mayor de acuerdo con las formas actualmente usadas en la Iglesia, se preguntan cómo pudo fulminarla Pablo, u ordenar a los Corintios que la fulminaran en nombre de él, sin instrucción jurídica, ni citación, ni interrogatorio. Todo esto sale sobrando. Pablo no pronuncia la sentencia ni ordena a los Corintios que la pronuncien. No hace más que expresar su parecer sobre la pena que merece el incestuoso notorio; quizá insinúa la rigurosa medida que está resuelto a tomar, en el caso de que los fieles no hagan nada por su parte. Por lo que a él toca, cree justo y conveniente entregar al culpable a Satanás, pero no dice qué formalidades se deben llenar para ello.

Ese terrible castigo suponía evidentemente la excomunión, es decir, la exclusión de la Iglesia y, en consecuencia, la privación de las gracias y de los socorros de que es canal la Comunión de los Santos. Pero abarcaba también algo más terrible. Los Apóstoles, que habían recibido del Señor el poder de encadenar a los demonios, tenían también el de desencadenarlos. El criminal que cayera bajo el peso de esta sentencia, más grave que la misma excomunión, quedaba abandonado a la venganza del eterno enemigo de los hombres y se convertía en presa y juguete de Satanás. Pero como todas las penas infligidas por la Iglesia son medicinales, el objeto final era siempre la conversión y la salvación del pecador. Al menos una vez hizo uso Pablo de este formidable poder: puso en manos de Satanás a Himeneo y a Alejandro para enseñarlos a no blasfemar más [44], o, más bien, a fin de que lo aprendiesen a sus expensas, cuando se vieran a merced de la tiranía del demonio, sin protección y sin refugio. Con relación al incestuoso de Corinto, Pablo es menos riguroso: se contenta con el aislamiento del culpable; y, si por un instante pensó en una pena más severa, fue siempre con el objeto de salvar el alma del criminal, mortificando su carne.

Tres corolarios se deducen de esta doctrina: Conforme a las órdenes del Salvador y al ejemplo del Apóstol [45], la Iglesia reivindica siempre el derecho de excluir de su seno a los cristianos escandalosos. Pero esta pena, que tiene por objeto directo la inmunización de los buenos, persigue también la corrección del culpable [46]. Ni el Apóstol ni la Iglesia se arrogan ningún poder sobre los infieles [47]. Dios los juzgará. En lugar de abolir la

---

[44] I Tim. I, 20: *'Υμέναιος καὶ 'Αλέξανδρος, οὓς παρέδωκα τῷ Σατανᾷ, ἵνα παιδευθῶσιν μὴ βλασφημεῖν.*

[45] Mateo XVIII, 17 y los textos citados más arriba.

[46] No hay ejemplo de algún castigo infligido por la Iglesia en que se haga abstracción totalmente del bien del culpable.

[47] I Cor. V, 12-13: *Τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κρίνειν; οὐχὶ τοὺς ἔσω ὑμεῖς κρίνετε; τοὺς δὲ ἔξω ὁ Θεὸς κρίνει* (o *κρινεῖ* en futuro). — *Οἱ ἔξω* designa cier-

prohibición de los matrimonios entre parientes conforme a lo previsto por la Ley mosaica [48], la Iglesia naciente se apresuró a sancionarla y a extenderla aún más [49]. En todas partes la hallamos en vigor desde un principio. El profundo horror que inspiraban los vicios de la carne a los heraldos del Evangelio es debido en parte a la reacción contra la disolución de las costumbres paganas y en parte a la herencia de los Judíos, entre los cuales se designaban con el mismo término la fornicación y la idolatría (*πορνεία*) [50]. Pablo siente la necesidad de comunicar a los neófitos una aversión razonada contra estos vergonzosos desórdenes, que quizá estaban acostumbrados a ver con cierta indiferencia. Los tres motivos que les expone para apartarlos de la impureza brotan de las profundidades de la teología mística paulina.

La fornicación es una injusticia, un sacrilegio y una profanación: una injusticia respecto a Aquel a quien pertenecemos en cuerpo y alma; un sacrilegio con relación a Jesucristo, del cual somos miembros; y una profanación del templo del Espíritu Santo.

Una *injusticia*. Reciben el calificativo de indiferentes las acciones que siguen el instinto natural, que no lesionan ningún derecho de otra persona y que no tienen relación directa con la vida moral: por ejemplo, el beber y el comer. El estómago fue hecho para el alimento y el alimento es para el estómago. Pero es muy distinta la relación entre el cuerpo y la fornicación. "El cuerpo pertenece al Señor, no a la fornicación; y el Señor pertenece al cuerpo". El cuerpo pertenece al Señor, como el miembro pertenece a la cabeza; y recíprocamente. Y la señal de esta mutua pertenencia es que Dios resucita al uno a causa del otro. La fornicación viola los derechos de Cristo sobre nosotros y es, por lo tanto, una injusticia.

Un *sacrilegio*. Quien tenga presentes estas dos verdades elementales de la doctrina de Pablo: que el cuerpo del cristiano es un miembro de Cristo y que el hombre y la mujer se convierten, en la unión sexual, en un solo

---

tamente a los infieles (Col. IV, 5; I Tes. IV, 12; I Tim. III, 7), Judíos o Gentiles. La Iglesia no ejerce jurisdicción más que sobre los bautizados (*Conc. Trident.* sess. XIV, *De Paenit.*, cap. 2).

[48] I Cor. V, 1, alusión a Lev. XVIII, 8; Deut. XXII, 30.

[49] No es necesario pensar en un decreto formal. El Nuevo Testamento, que venía a completar y perfeccionar al Antiguo más que a abolirlo, retenía, aparte de los preceptos propiamente dichos de la ley natural, lo que la misma naturaleza aconsejaba; y huelga decir que en esto estaba comprendida la prohibición de los matrimonios entre consanguíneos y entre parientes políticos cercanos.

[50] *Πορνεία*, fornicación e idolatría. Igual significación tiene *πορνεύω* (adorar a los ídolos, Jer. III, 6; Ezeq. XXIII, 19; Os. IX, 1, etc.). El Apocalipsis, que gusta de hablar con el lenguaje del Antiguo Testamento, emplea a menudo estas palabras y también *πόρνη* en sentido metafórico.

cuerpo, en una misma carne, debe concluir lógicamente que la fornicación rebaja al miembro de Cristo hasta el nivel de la prostituta, de manera de identificarlo con ella. Mencionar tal acto es mostrar su sacrílega abominación.

Una *profanación*. Santificado nuestro cuerpo por la Gracia, se convierte, tanto como el alma, en un templo consagrado por la presencia de las tres Divinas Personas y en el cual mora de manera especial el Espíritu Santo. La fornicación mancha y viola ese templo. En todas las demás faltas el pecador abusa de una criatura extraña y peca contra ella apartándola de su fin. Y aquí abusa de su cuerpo mismo y peca contra éste. No formando los cómplices más que una sola carne, ninguna cosa externa interviene allí. El cuerpo no es solamente, en la fornicación, el instrumento del pecado, como en las otras faltas, sino que es el objeto mismo del pecado.

2. El segundo abuso condenado por el Apóstol parecería muy ligero conforme a nuestras actuales costumbres. Un cristiano había demandado a otro judicialmente. Había "pedido justicia a los injustos" [51]: este es el nombre corriente de los paganos. De allí el doble escándalo: el pleito en sí mismo y la escandalosa publicidad del proceso. Mejor era sufrir la injusticia, que dar a los paganos tan pernicioso ejemplo y ponerles en sus manos esta arma contra los fieles.

Muy sabido es que dondequiera que había cierto número de Judíos éstos tenían tribunales especiales para el arreglo de sus dificultades. La autoridad romana toleraba en general y reconocía a veces esta jurisdicción excepcional, que llegado el caso pronunciaba, según Orígenes, sentencias capitales [52], que debían entonces obtener la aprobación del poder supremo o ser ejecutadas clandestinamente, como en la Edad Media los juicios de la Santa Fehme alemana. Es de creer que los Judíos reconocían espontáneamente en sus magistrados la más amplia competencia y parece que San Pablo mismo se sometió más de una vez a esta clase de jueces, aunque podía no hacerlo así, gracias a su calidad de ciudadano romano: de esta manera nos explicamos las cinco flagelaciones de treinta y nueve varazos que parecen

---

[51] I Cor. VI, 1: *Κρίνεσθαι ἐπὶ τῶν ἀδίκων, καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων.* Aquí está empleado *ἄδικοι* de preferencia a *ἁμαρτωλοί* (Mateo IX, 10; Gal. II, 15) para designar a los paganos, porque se trata de obtener *justicia* y porque la expresión "hacerse juzgar por los injustos" basta para mostrar lo absurdo del acto que Pablo condena. No niega Pablo el derecho de pedir justicia, pero no quiere que se use de él en esas condiciones, a cambio de semejante escándalo.

[52] *Epist. ad. Afric.* 14 (XI, 84). Las *Homilias Clementinas* (*Epist. Clem. ad. Jac.* 10) prescriben un tribunal arbitral semejante y Teodoreto (*Comment. in I Cor.* VI, 7) hace observar que esta práctica no es contraria a la deferencia y a la sumisión debidas al poder civil.

haber sido infligidas conforme a las costumbres judías y tras un proceso regular. Sea lo que fuere, San Pablo sueña en una institución análoga para los cristianos: "Si tenéis procesos, dice el Apóstol, designad como jueces a los miembros más viles de la Iglesia". Y corrigiéndose al instante por temor a que los Corintios tomen en serio la mordaz ironía: "¡Cómo! ¿No hay entre vosotros, agrega, un sabio capaz de ser árbitro entre sus hermanos, para que un hermano vaya a pleitear contra su hermano y esto delante de infieles?" [53]. Los santos —y todos los cristianos llevan este nombre— pueden muy bien zanjar una dificultad de mínima importancia, ellos que un día juzgarán al mundo y a los ángeles mismos [54]. Los teólogos, en aprietos por este juicio, lo han imaginado de cinco o seis especies: juicio de comparación, juicio de aprobación, etc. Trabajo completamente inútil: el pensamiento del Apóstol es más sencillo. Los santos serán jueces con Jesucristo, así como resucitarán con El y serán glorificados con El y reinarán con El. No formando más que uno con El en la unidad del Cuerpo Místico, participan de todas las prerrogativas de Cristo y, consiguientemente, de la de Juez universal. Los ángeles, sometidos a prueba al igual que los hombres, serán juzgados como los hombres; y los elegidos serán, con Cristo, al cual están indisolublemente unidos, quienes los juzgarán. Sale sobrando, por lo tanto, la suposición de que "los ángeles" podrían significar aquí los sacerdotes o los demonios: hipótesis inadmisible, porque es totalmente contraria a lo usual.

Ya sabemos cuánto deseaba Pablo edificar a los paganos. En ello veía un medio de apostolado, tan eficaz a veces como la predicación directa. Y este es el principal motivo de la medida que Pablo dicta en este momento, la cual, por su misma naturaleza, debía ser transitoria. Estuvo en vigor durante tres siglos. Quizá no se hallen más ejemplos de procesos abiertos por un cristiano contra otro cristiano antes de la conversión oficial del Imperio Romano, momento en que dicha táctica perdió su razón de ser y cayó en desuso.

[53] I Cor. VI, 4-5. Es claro que la orden dada en el v. 4 es irónica.
[54] I Cor. VI, 3: *Οὐκ οἴδατε ὅτι ἀγγέλους κρινοῦμεν.* La extrañeza misma de San Pablo muestra que se trata de una doctrina familiar para sus lectores.

CAPITULO II

CASOS DE CONCIENCIA

I. El matrimonio y el celibato.

1. *El ideal de Pablo.* — 2. *Plena licitud del acto conyugal y del matrimonio.* — 3. *Superioridad de la Virginidad.* — 4. *Matrimonio indisoluble y privilegio paulino.*

1.—La parte más extensa de la primera Epístola a los Corintios está consagrada a la solución de las dudas propuestas por los neófitos mismos. Pablo se refiere frecuentemente a las preguntas de los Corintios [1], pero es probable que mezcle a sus respuestas algunos puntos de doctrina sobre los que no se le había consultado por descuido. Tenemos aquí seis temas principales: el matrimonio y el celibato (VII), lo relativo a los idolotitos (VIII-X), los ágapes y la Eucaristía (XI), el uso y el valor de los carismas (XII-XIV), la resurrección de los muertos (XV), la gran colecta (XVI).

Este último punto será tratado a propósito de la Epístola siguiente, en que ocupó dos capítulos enteros. Con la celebración del ágape y con la Eucaristía se relaciona la asistencia de las mujeres a la iglesia. Quizá pertenezcan

[1] I Cor. VII, 1: *Περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε*, VIII, 1: *Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων*. XII, 1: *Περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν*. XVI 1: *Περὶ δὲ τῆς λογίας*.—XVI, 12: *Περὶ δὲ Ἀπολλὼ τοῦ ἀδελφοῦ*.—Es muy natural pensar, por estos giros idénticos, de rápida transición, que Pablo se refiere a las preguntas escritas (*ἐγράψατε*) de los Corintios. Se nota la ausencia de una expresión como éstas al tratarse del velo de las mujeres (XI, 2-16), del ágape y de la Eucaristía (XI, 17-34) y de la resurrección (XV, 1-58).—El Apóstol se muestra perfectamente informado sobre estos puntos y las instrucciones que da son tan precisas como prácticas. Pero es dudoso que los Corintios hayan pensado en señalar por sí mismos esos graves abusos.

los carismas, en el pensamiento del Apóstol, al mismo tema; pero conviene no prejuzgar en nada y dejar a los textos su independencia.

"Es bueno para el hombre evitar el contacto de la mujer" [2]. Esta sentencia tiene visos de máxima común y corriente, alegada quizá por los Corintios para poner en duda la legitimidad del matrimonio. Pablo repite la máxima, haciéndola suya, y la aplica sucesivamente a la abstención de las relaciones conyugales, al celibato y a la viudez. Bueno es, en sí, renunciar a los derechos del matrimonio; bueno es guardar la virginidad; bueno es no contraer una unión nueva, cuando la muerte rompe la primera; pero si todo esto es bueno, lo contrario también es bueno, aunque con bondad menor: pero esto no es cosa de precepto, sino asunto de vocación divina, de perfección y de consejo.

Puede parecer extraño que hayan nacido semejantes escrúpulos en Corinto; pero es que la extremada disolución de las costumbres suele provocar esas reacciones exageradas. Desesperando de reformar la naturaleza, se llega a pensar en anonadarla; y al lado del epicúreo, que permite el libertinaje más desvergonzado, se levanta el estoico, a punto de condenar el matrimonio. Los gnósticos oscilaron siempre entre estos dos excesos. Pablo pone todo en su lugar; y se puede resumir su doctrina en tres palabras: es lícito el uso del derecho conyugal, pero es más perfecta la continencia; el matrimonio es bueno, pero la virginidad es mejor; se permiten las segundas nupcias, pero es preferible el estado de viudez.

Si hay algo cierto es que el Apóstol vivía en el celibato; porque la voz discordante de un Clemente de Alejandría no hace sino acentuar la unanimidad de la tradición católica a este respecto. Es imposible dudar que San Pablo considerara la virginidad como más excelente que el matrimonio; y los

[2] VII, 1: *Καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἅπτεσθαι.* Tan estrechamente ligada está a *ἐγράψατε* esta sentencia, que se puede preguntar si no forma parte de la carta de los Corintios, o si tan sólo encierra la respuesta de Pablo. Sea lo que fuere, está concebida en los términos más generales: el hombre es designado allí por su naturaleza (*ἄνθρωπος*) y no por su calidad de marido (*ἀνήρ*). La palabra *καλός*, "bello, conveniente, bueno", se entiende a menudo —sobre todo en la Biblia donde corresponde a la hebrea tôb— de una bondad moral. La necesidad de entenderlo así se deduce de las razones que motivan este consejo, v. 5-7, 32-38. Pero de que un acto sea bueno no se sigue que el acto contrario sea malo, como lo afirma Tertuliano (*De monog.* 3) y después de él San Jerónimo (*Contra Jovinian.* I, 7: Si bonum est mulierem non tangere, malum est ergo tangere). El Apóstol, que distingue expresamente más adelante entre lo bueno (*καλόν*) y lo mejor (*κρεῖσσον*), debía haberlos prevenido contra este error. Por lo demás, parece que San Jerónimo se retracta implícitamente cuando compara, un poco más abajo, el matrimonio a la cebada y la virginidad al trigo puro, pero no por ello es menos inexacta la expresión y en ella se ve la influencia de Tertuliano.

esfuerzos que algunos escritores heterodoxos han hecho para eludir ese testimonio importuno han acabado por esclarecerlo completamente. "Quiero —dice Pablo, al permitir a los esposos el acto conyugal pero sin imponerlo— quiero que todos los hombres sean como yo", entregados a la continencia, "pero cada quien tiene de Dios un carisma especial, el uno de una manera, el otro de otra". Y para que no pueda haber equivocación sobre su pensamiento, agrega en seguida: "Digo a los célibes y a los viudos que es bueno para ellos permanecer como yo", es decir, evidentemente, desprendidos de los lazos del matrimonio; "pero si no son continentes, que se casen. Vale más casarse que quemarse" con fuegos impuros.

2. Teniendo en cuenta estos principios, es muy sencillo el caso de los esposos. Se aplica a éstos, como a todo el mundo, la máxima general: "Bueno es para el hombre evitar el contacto de la mujer"; y, consiguientemente, debe decirse lo mismo de la mujer con relación al hombre; porque son iguales las condiciones, como lo veremos más adelante. Pero también a ellos se aplica esta otra sentencia: "A causa de las fornicaciones (*διὰ τὰς πορνείας*)", es decir, a causa de los actos de incontinencia a los cuales estarían expuestos, "que cada uno tenga su mujer y que cada mujer tenga su marido". Nosotros creemos que el Apóstol emplea adrede la fórmula más amplia para alcanzar a abarcar todas las relaciones sexuales legítimas. No habla específicamente ni del matrimonio aún no consumado ni del derecho conyugal que se puede ejercer, porque se refiere al mismo tiempo a los dos casos, aplicándoles la misma regla: En sí, la abstención es mejor, pero el uso es bueno y, en ciertas circunstancias, puede ser recomendable. Pero se supone, claro está, que ningún compromiso anterior liga la voluntad. Se conoce el juicio severo de Pablo sobre las viudas que violan su fe —voto propiamente dicho o simple promesa— y va a recordarles a los esposos que no son completamente libres de satisfacer su deseo de perfección. Porque el acto conyugal es para ellos una verdadera *deuda*, en la medida en que el cónyuge quiere usar de su derecho. La negativa de cumplir ese deber es asimilada a una denegación de justicia, que priva al otro esposo de un bien de que no puede ser desposeído. En efecto, convirtiendo el matrimonio a los dos esposos en una misma carne, el cuerpo de la mujer pertenece al marido y el cuerpo del marido pertenece a la mujer. Es lícito, sin duda, que ambos renuncien simultáneamente a sus derechos, pero Pablo establece para ello tres condiciones: el mutuo acuerdo; un motivo de orden espiritual, como sería el deseo de entregarse con mayor libertad a la oración; un tiempo limitado, al cabo del cual deben reanudarse las relaciones ordinarias, para evitar el peligro de la incontinencia y prevenir las tentaciones de Satanás. Apenas ha dado este último consejo, que tiene la

apariencia de una orden, cuando se apresura el Apóstol a agregar: "Digo esto por indulgencia y no para convertirlo en obligación" [3]. Pablo desearía que todas las gentes fueran continentes como él, pero a nadie quiere imponer la continencia, ni puede hacerlo, puesto que para ella se necesita un *don especial* de Dios. La *permisión* que Pablo da prueba claramente que el acto conyugal es perfectamente lícito, aun con el solo fin de evitar las tentaciones del demonio y de la carne; pero no por esto lo hace el Apóstol obligatorio. Tan clara y precisa es la doctrina anterior, que no parecía susceptible de proporcionar jamás asidero para la discusión o la duda.

El caso de los célibes y de los viudos difiere del de las personas casadas en que los primeros están libres de toda obligación: los célibes por no haber contraído ninguna y los viudos por haber quedado desligados del cónyuge en virtud de su muerte. Y, sin embargo, se aplican los mismos principios. El célibe puede contraer matrimonio sin que esto constituya una falta de ninguna especie: "Tomando mujer no pecas y si la virgen se casa tampoco ella peca" [4]. De la misma manera, "la mujer está ligada mientras viva su marido; que si el marido muere, es libre ella para volver a casarse con quien quiera, con tal que esto sea en el Señor" [5], es decir, con un cristiano. La misma solución para el padre o tutor que tenga la responsabilidad de una joven [6].

---

[3] I Cor. VII, 6: *τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγήν*. La palabra *τοῦτο* no puede referirse al v. 2, demasiado alejado, ni a los v. 3 y 4, en los cuales se trata de un *deber* y de una *deuda*; se refiere, pues, al v. 5 y, más exactamente, al último inciso, que parecía contener una orden (*καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε*). La Vulgata traduce con gran exactitud: "Hoc autem dico secundum indulgentiam, non secundum imperium". Pero San Agustín, leyendo en su versión, en lugar de *indulgentiam, veniam*, que él tomaba en el sentido de *perdón* (*De pecc. orig.* 38: Evidenter dum tribuit *veniam*, denotat *culpam*; igualmente en *De bono conj.* 10; *Enchir.* 78, etc.), pensó que el acto conyugal era un pecado *venial* —aun teniendo por objeto evitar la incontinencia— y que no estaba excusado sino por la intención de tener hijos. Su autoridad ha deslumbrado a numerosos teólogos escolásticos y aun a algunos buenos exégetas, como Estio, aun cuando éstos lean *indulgentiam*. Pero véase que no puede apoyarse esta opinión en el texto original. Por lo demás, es increíble que San Pablo aconseje un mal para evitar un mal mayor y que anticipadamente dé la absolución de todos los pecados veniales que causará su consejo. También en esto fue funesta la influencia de Tertuliano (*De exhort. castit.* 3, Migne, II, 917).

[4] I Cor. VII, 28.

[5] VII, 39. Véase Rom. VII, 2-3.

[6] En un interesante estudio, cuyos datos, por lo demás, aún están por ser comprobados, Achelis (*Virgines subintroductae, ein Beitrag zu* I Cor. VII, Leipzig. 1902) se empeña en probar que no se trata del padre ni del tutor de la virgen, sino del hombre, clérigo o laico, que la tenga a su servicio. Si el hombre se da cuenta de que hay peligro para él en esta situación —Achelis hace que *ὑπέρακμος* se refiera a hombre y la traduce por *überreizt*— hará bien, no en casarse él mismo con la virgen,

Si teme que el guardarla mucho tiempo a partir de la edad núbil puede ser causa de malas consecuencias para él o para ella —sin que sea posible especificar con precisión lo que él tema— hará bien en seguir los consejos de la prudencia y en casarla. "Al obrar así, no peca él de ninguna manera"; que la virgen y su prometido "se casen" [7]. Pero, si por una parte no tiene semejantes temores y si, por otra, tiene absoluta libertad para obrar como le plazca, hace bien en guardar a su hija, siendo esto algo mejor en sí mismo. Ciertos exégetas se extrañan de que el padre disponga de la suerte de su hija sin consultarla y de que sea él quien escoja para ella la virginidad o el matrimonio. No diremos nosotros que esto sea examinar el caso desde nuestro punto de vista moderno de individualismo exagerado; ni tampoco que si la hija tiene alguna duda y es buena seguirá generalmente el consejo de su director natural: nos concretamos a observar que el consentimiento de la hija está implícitamente indicado en la cláusula: "Que se casen" y, para el caso contrario, en la ausencia de toda obligación por parte del padre. Además, no hay lugar a suponer en el padre o en el tutor intenciones tiránicas ni un despotismo arbitrario y con razón hace abstracción el Apóstol de ese caso excepcional [8].

---

sino en darla a otro en matrimonio.—J. Sickenberger (en *Biblische Zeitschrift*, 1905, p. 44-69) probó definitivamente, a nuestro parecer, que se trata ciertamente del padre y no del patrón de una *virgo subintroducta*. Véase Hugo Koch (*Ibid.* 1905, p. 401-407).

[7] I Cor. VII, 36: *Εἰ δέ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ νομίζει, ἐὰν ᾖ ὑπέρακμος, καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι, ὃ θέλει ποιείτω· οὐχ ἁμαρτάνει· γαμείτωσαν*. Las diferencias entre el original y la Vulgata son numerosas y no carecen de importancia. *a*) Conforme al griego, hay dos condiciones dependiendo de *εἰ*, primeramente el temor del padre (o del tutor), en seguida la necesidad moral de proceder al matrimonio. El padre juzga que expone a su virgen a la deshonra (sentido activo de *ἀσχημονεῖν*), o que se expone él mismo al deshonor (sentido pasivo), si (*ἐὰν*) la virgen es *ὑπέρακμος*, es decir, si ella ha pasado la *ἀκμή*, que alcanzaban las mujeres a los veinte años según Platón. Este temor del padre nace evidentemente del peligro de seducción, de lo cual resulta también la segunda condición: *οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι*. Como que se impone el matrimonio.—*b*) En este caso lo indicado es que el padre realice su designio de casar a su hija. La Vulgata (quod vult faciat) deja entender que él puede hacer una cosa u otra, como guste; pero el original dice una cosa diferente: "que haga lo que crea que debe hacer".—*c*) "El no peca; que se casen". La Vulgata (non peccat, si nubat) puede expresar lo mismo que el texto griego, con tal que se cambie el sujeto: Non peccat (pater) si nubat (virgo). Se ve claramente que la joven no siente repugnancia por el matrimonio y que, al casarla su padre, no sólo no la violenta o contradice, sino que cumple los deseos de ella.

[8] VII, 37-38. Nótense bien las cuatro condiciones: *a*) Está libre de temores el padre (*ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἑδραῖος*).—*b*) Nada hay que lo obligue a una cosa más que a otra (*μὴ ἔχων ἀνάγκην*).—*c*) Es libre de obrar a su modo (*ἐξουσίαν ἔχει*

3. Está, pues, fuera de discusión la plena y entera licitud del matrimonio y de las segundas nupcias. Igualmente cierto es que el estado de virginidad o de viudez es en sí mejor. No hay posibilidad de equívoco en esta materia. "Yo digo a los célibes y a los viudos: bueno es para ellos permanecer como yo mismo estoy" [9], es decir, sin casarse. Y no se trata solamente de algo *bueno*, sino de lo *mejor*; porque esto es un bien que el Apóstol desea para todo el mundo, que él quisiera ver realizado en todos, pero que depende de un don gratuito (*χάρισμα*) de Dios.—Después de un apremiante llamado a la virginidad, Pablo agrega: "Digo esto para vuestro provecho, no para tenderos un lazo, sino para incitaros a lo que es loable y propio para que os unáis al Señor sin distracción" [10]. El objeto de las recomendaciones del Apóstol, el ideal que él propone, el medio de unirse más estrechamente al Señor, es evidentemente algo mejor desde el punto de vista espiritual.—El padre que, habiendo reflexionado y pesado debidamente todas las circunstancias de tiempo y de personas, guarde a su hija, "obra mejor" [11] que dándola en matrimonio. Procura para ella un bien superior.

Las cosas son perfectamente iguales para los dos sexos. Pablo habla en términos generales de las gentes no casadas (*ἄγαμος*). Si menciona en particular a las vírgenes y a las viudas, es que casi no se usa en griego el masculino de estas palabras y quizá también porque no se discutía sobre la licitud del matrimonio ni de las segundas nupcias de los hombres. Pero en muchas repeticiones hace ver el Apóstol que no establece entre los sexos ninguna diferencia, ni en materia de preceptos ni en materia de consejos.

Porque es innegable que da consejos: "En cuanto a las vírgenes, precepto del Señor no tengo, pero doy un consejo (o: expreso un parecer) en virtud de la misericordia que Dios me ha hecho de ser fiel" [12]. Poco importa que "fiel" signifique "digno de fe" o "fiel heraldo del Evangelio": en todo caso, pone el Apóstol por delante la autoridad que tiene de Dios, para apoyarse en ella. Acerca de un punto relativo a la vida cristiana da un consejo por sus causas; expresa un parecer que apoya en razones sobrenaturales y que no puede ser más que un consejo, en virtud de las circunstancias, aunque se le quiera dar otro nombre. Tampoco se sale de los límites del consejo cuando invita a las viudas a no contraer nuevas nupcias, asegurándoles que, según el parecer de él (*κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην*), así serán ellas más felices, e

περὶ τοῦ ἰδίου θελήματος).—*d*) En fin, bien pesado todo, juzga bueno guardar virgen a su hija (*τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ*.

[9] I Cor. VII, 8.

[10] I Cor. VII, 35.

[11] I Cor. VII, 38.

[12] I Cor. VII, 25. La conclusión es independiente del significado de *γνώμη*.

invocando en cuanto a esto la autoridad del Espíritu de Dios, que él asegura poseer. Por el solo hecho de presentar la virginidad y la viudez como un estado más perfecto, más ventajoso, más agradable a Dios, sin ser, no obstante, el objeto de un precepto, Pablo enseña la existencia de los consejos evangélicos.

¿Estaría dictada su preferencia a favor del celibato por consideraciones egoístas, por miras utilitarias, por el deseo de huir de las penas del mundo para gozar de una existencia exenta de turbaciones y de cuidados? Cualquiera que se jacte de conocerle no podrá persuadirse nunca de que Pablo obedezca a preocupaciones tan terrenas, a sentimientos tan bajos; pero él mismo ha tomado el cuidado de atacar a ésos pésimos e indignos intérpretes del pensamiento paulino. Quiere que la cesación temporal de las relaciones conyugales tenga por motivo el deseo de alcanzar mayor libertad para la oración. Pablo sabe que el hombre no casado "piensa en agradar al Señor", si es cristiano; y que el hombre casado aun siendo cristiano es absorbido por ideas mundanas y "debe pensar en agradar a su mujer". Y sabe igualmente que la virgen o la viuda puede tener por único cuidado "ser santa de cuerpo y de espíritu", mientras que la mujer casada está distraída por la obligación de "ocuparse de las cosas del mundo" y por el cuidado "de agradar a su marido". Desde el punto de vista espiritual, la situación del célibe es la mejor, porque éste puede consagrarse por entero al servicio de Dios. Y yo quiero proporcionaros el medio, concluye el Apóstol, "de que os unáis al Señor sin partición" [13].

La inestabilidad de las cosas humanas predica la misma lección: "Yo juzgo que es bueno que el hombre esté así (que permanezca virgen) a causa de la necesidad presente... Quiero decir, hermanos, que el tiempo es breve: que los que tienen mujer sean como si no la tuviesen, los que lloran como si no llorasen, los que gozan como si no gozasen, los que compran como si nada poseyesen, los que se sirven de este mundo como si de él no se sirviesen; porque la apariencia de este mundo pasa" [14]. ¿Estaría preocupado Pablo por la perspectiva próxima de la parusía? No es necesario negarlo *a priori*. Sobre esta materia —ya lo dijimos— no enseña nada, pues sabe que no sabe nada. Pero, a falta de una certidumbre, podía tener Pablo una opinión fundada en probabilidades o conjeturas; desde el momento en que él mismo nos da a conocer su ignorancia, negando poder enseñarnos algo, no se ve que haya la imposibilidad absoluta de que ajuste su conducta y sus consejos a esas probabilidades.

4. San Pablo proclama con tanta energía como los Sinópticos la indiso-

[13] I Cor. VII, 32-34.

[14] I Cor. VII, 26-31.

lubilidad del matrimonio cristiano, porque la ley que él promulga sobre esta materia tiene el mismo origen: "A las personas casadas mando, pero no yo sino el Señor: Que la mujer no se separe de su marido; que si de él se separa, se abstenga de una nueva unión o que se reconcilie con su marido. Y que el marido no repudie a su mujer" [15]. Pablo debe haber conocido, por la tradición oral, ese precepto del Señor consignado por los tres Sinópticos; y lo presenta bajo una forma que se acerca al texto de San Marcos, con diferencias dignas de estudio. En virtud de ese precepto divino, se prohibe a la mujer *separarse* de su marido (*χωρισθῆναι*) y se prohibe al marido *repudiar* a su mujer (*ἀφιέναι*): matiz de expresión muy delicado para designar la autoridad marital tanto desde el punto de vista judío como desde el punto de vista romano.—Sin embargo, el Apóstol prevé el caso de que haya de hecho una separación de cuerpos y hasta deja entender que ésta puede ser legítima; pero en ninguna hipótesis se rompe el matrimonio. En efecto, la mujer separada del marido no tiene más que dos caminos: o reconciliarse con él, lo que demuestra que el lazo subsiste; o abstenerse de una nueva unión, lo que prueba que la primera dura todavía.—El repudio de la mujer por el marido es prohibido sin restricción y sin excepción, porque Judíos y Gentiles entienden por *repudio* (*ἀφιέναι*) el acto que tendría por efecto la anulación legal del contrato conyugal. No debiendo darse jamás este caso, no hay lugar a otras hipótesis. Así es que la indisolubilidad del matrimonio cristiano no tiene en San Pablo ninguna limitación. Como él dice y gusta de repetir, el matrimonio no se rompe más que por la muerte [16]. Se llamará siempre adúltera a la mujer que contraiga una nueva unión en vida de su marido y adúltero será el hombre que vuelva a casarse viviendo aún su mujer; porque esos dos términos son correlativos; pues el Apóstol establece entre los esposos, desde el punto de vista conyugal, igualdad perfecta de derechos y de deberes.

El matrimonio mixto es menos sólido. Ni siquiera le llama el Apóstol matrimonio, reservando ese nombre al Sacramento que une a los fieles entre sí: "En cuanto a los demás, yo les digo, yo, y no el Señor: Si un hermano tiene por esposa a una mujer infiel y ésta consiente en cohabitar con él, que no la repudie. Y la mujer que tenga por marido a un infiel que consienta en cohabitar con ella no debe despedir a su marido [17]. También aquí están admirablemente escogidos los matices de pensamiento y de expresión. Ya no es el Señor quien habla: es el Apóstol, con el espíritu del Señor, sin duda

[15] I Cor. VII, 10-11. Véase Mateo V, 32; XIX, 9; Marcos X, 11-12; Lucas XVI, 18.

[16] Rom. VII, 2-3. En cuanto a este texto véase la pág. 254.

[17] I Cor. VII, 12-13. Nótese la *igualdad* absoluta de derechos y deberes.

alguna. Se dirige a *los demás* (*τοῖς λοιποῖς*), a esa categoría de fieles que no puede colocar ni entre los *casados*, puesto que reserva esta palabra para el matrimonio cristiano, ni entre los *no casados*, puesto que viven realmente en el estado conyugal. Pero no se dirige más que al cónyuge cristiano, porque no es la Iglesia para reglamentar la vida de aquellos que no le pertenecen. Prohibe, pues —la forma prohibitiva absoluta de la frase (*μὴ ἀφιέτω*) nos hace pensar en una verdadera prohibición más que en un consejo—, prohibe al esposo cristiano que despida a su cónyuge infiel en el caso de que éste consienta en la cohabitación. Una repugnancia instintiva mal entendida o escrúpulos infundados no son un motivo suficiente de separación. "Porque el hombre infiel es santificado en la mujer (fiel) y la mujer infiel es santificada en el hermano" [18]. Siendo los dos esposos una sola carne y estando santificado el esposo cristiano en virtud del Bautismo, su santidad alcanza al cónyuge infiel. No se trata de la santidad interior, que es incomunicable, sino de una santidad extrínseca que proviene de una relación con las cosas santas, de una separación respecto de las personas profanas y de una consagración inicial al culto de Dios. Los Corintios admitían esto en cuanto a sus hijos, nacidos casi todos antes de la conversión de los primeros neófitos, cuyo bautizo databa apenas de tres o cuatro años; y San Pablo les hace notar que la misma razón milita a favor de la santificación de los esposos paganos mediante el cónyuge cristiano.

Sin embargo, "si el infiel se separa, que (también) el cristiano se separe. El hermano o la hermana no está sujeto en estas circunstancias; puesto que Dios os ha llamado (para vivir) en paz. Porque ¿qué sabes tú, mujer, de si salvarás a tu marido; y qué sabes tú, hombre, de si salvarás a tu mujer?" [19]. Es clara la permisión; y también lo es la condición. El cristiano *puede* separarse. Ya no está ligado en ese caso. El Apóstol —en virtud de su inspiración— lo declara libre. Sin embargo, le es lícito al cristiano renunciar a su privilegio, a menos que corra un peligro moral. Pablo permite; a lo

[18] I Cor. VII, 14. No tiene paralelo en el Nuevo Testamento el significado de *ἁγιάζεσθαι* y de *ἅγιος* en este versículo. Se le asemeja I Tim. IV, 5: Toda criatura de Dios, si se la recibe con acción de gracias, es buena; "porque está *santificada* por la palabra de Dios y por la oración". En los dos casos se trata de una santificación *extrínseca*; pero en ninguna otra parte se aplica esta santificación a las personas.

[19] I Cor. VII, 15: *Εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωριζέσθω.*

Es claro que el solo hecho de seguir en la infidelidad no es el *χωρίζεται*: se requiere que el cónyuge infiel se niegue en forma positiva a cohabitar. Así lo entienden, entre otros, San Basilio (XXXIII, 673), San Juan Crisóstomo (LXI, 155), el Ambrosiaster (XVII, 219), San Ambrosio (XV, 1767), San Agustín (XL, 216). El Crisóstomo observa acertadamente que una tentativa de perversión por parte del infiel equivale a una negativa.

sumo aconseja; no manda. Pero llegado el caso, quita al cónyuge cristiano todo temor y todo escrúpulo, recordándole que Dios nos invita a la paz y que la sola esperanza de convertir algún día al cónyuge que permanece en la infidelidad no es suficiente para imponer el sacrificio de la paz, del gozo y de la libertad. Se requiere únicamente que el esposo no cristiano sea el primero en alejarse, o negándose a cohabitar, o haciendo la cohabitación perjudicial o moralmente imposible, por blasfemias, malos tratos o amenazas que lleven el escándalo o la guerra al hogar conyugal. Por lo demás, ese privilegio, acordado por bien de la Fe, no es sino una excepción a la máxima general: "Que cada quien persevere en el estado que el Señor le haya asignado, en el género de vida en que se haya encontrado cuando le llamó el Señor".

Equivocadamente se ha visto una aplicación del privilegio paulino en la constitución de Pío V (*Romani Pontificis*, 2 de agosto de 1571) que prescribe que cada indio convertido conserve a aquella de sus mujeres que reciba el Bautismo con él y que despida a las otras; y en el decreto de Gregorio XIII (*Populis ac nationibus*, 25 de enero de 1585) que dispensa a los neófitos de Angola, de Etiopía, de Brasil y de otros países *indianos* de interpelar al cónyuge pagano para saber si éste quiere cohabitar, cuando tal interpelación es imposible, declarando válidos, *suceda lo que suceda*, los matrimonios contraídos en virtud de esta dispensa. En el privilegio de Pablo es esencial la interpelación, si no hay otro medio de conocer la voluntad del cónyuge. El alejamiento *moral* de este último basta, pero es necesario; el alejamiento físico accidental no sería suficiente. Los casos de Pío V y Gregorio XIII son muy diferentes. Por razones de fuerza mayor, hacen uso estos dos Pontífices del poder que tienen de disolver un matrimonio cristiano no consumado y, con mayor razón, un matrimonio contraído en la infidelidad. Entre los hechos comprendidos en los documentos pontificios y el privilegio de Pablo existen tres grandes diferencias: en cuanto a la *causa*, por una parte hay dispensa divina promulgada por San Pablo, y por la otra dispensa papal de orden eclesiástico; en cuanto al *tiempo*, la dispensa papal rompe el antiguo matrimonio desde que es aplicada o notificada, y el privilegio de Pablo deja subsistir el lazo matrimonial mientras no se contraiga un nuevo matrimonio; en cuanto a las *condiciones*, el Papa las determina según su leal saber y entender, mientras que Pablo no señala sino una, la negativa formal de cohabitar o lo que equivalga a tal negativa.

II. Las víctimas inmoladas a los ídolos.

1. Los tres casos.—2. Solución.

1. Toda la religión greco-romana consistía en ritos y prácticas. Se podía pensar y decir de los dioses inmortales casi cuanto uno quisiera, con tal que se respetaran y observaran las costumbres religiosas de la nación o de la ciudad. Y tales usos se apoderaban casi de la vida entera. Los duelos y los gozos de familia, los votos y las acciones de gracias, las solemnidades rituales, los juegos del circo, los aniversarios y otras mil circunstancias eran ocasión de sacrificios. Cuando las víctimas no eran consumidas en el lugar mismo del sacrificio, en las dependencias del templo o en el bosquecillo sagrado, servían para el festín familiar o eran distribuidas entre parientes y vecinos y aun cedidas a vil precio a los mercaderes. Aquello era una perpetua fuente de dificultades, de escrúpulos y de peligros para el pequeño núcleo de neófitos que vivían dentro de la masa idólatra. Es de creer que éstos habían propuesto a Pablo tres casos de conciencia que con frecuencia se ofrecían: ¿deberían evitar todo trato con los carniceros idólatras, sospechosos de vender las carnes ofrecidas en los templos o de hacer invocaciones supersticiosas sobre los animales que mataban? ¿Podían sentarse a la mesa de los parientes o amigos paganos, a pesar del fundado temor de tener que comer allí carnes consagradas a los ídolos? ¿Les era lícito, por razón de oficio o de conveniencia, tomar parte en el banquete sagrado que ordinariamente acompañaba al sacrificio?

Antes de resolver de manera directa esos problemas, el Apóstol establece dos principios: demuestra que el idolotito no contrae ninguna impureza intrínseca y prueba que una acción indiferente puede hacerse ilícita a causa de las circunstancias.

¿Qué cosa es un idolotito? Una víctima inmolada a los ídolos. Y ¿qué es un ídolo? Es una mentira, un ente de razón, una nada. El ídolo pasa por una divinidad; pero "no hay sino un solo Dios" y no es a El a quien el ídolo representa, de donde se sigue que el ídolo es una imagen sin original, una representación sin una realidad a la que represente, una idea sin objeto. En una palabra, "el ídolo no es nada en el mundo". El hecho de la inmolación a los ídolos no puede manchar a un ser ni substraerlo del dominio de Dios: "La tierra está en el Señor con todo lo que ella contiene" y a El pertenece con un derecho inalienable. Quien comiera del idolotito "en cuanto idolotito", es decir, con la persuasión de que lo volvía impuro la ofrenda a los falsos dioses, contraía,

sin duda, la mancha de una conciencia mal formada, pero esto sería por ignorancia.

Pues bien: a esos espíritus débiles, a esos pusilánimes, es a quienes debe tener en cuenta un cristiano instruido, dotado de *ciencia.* "Porque el débil, ese hermano por quien murió Cristo, se perdería por tu *ciencia.* De esta manera, pecando contra vuestros hermanos al escandalizarles su conciencia débil, pecaríais contra Cristo. Si un alimento escandaliza a mi hermano, yo me abstendré de carne para siempre, para no escandalizarlo" [20]. He aquí el corazón y el espíritu de Pablo. Parece que pierde de vista el asunto de los idolotitos en la extensa digresión que sigue; pero en realidad prepara la solución del mismo. Con su ejemplo enseña la aplicación de esta máxima: "Si todo es permitido, no todo es conducente; si todo es permitido, no todo edifica. Que nadie busque su propia ventaja, sino la del prójimo" [21]. ¿Usa él, Pablo, de tales derechos? Es Apóstol con el mismo título que los Doce; en todo caso, es, innegablemente, el Apóstol de los Corintios. Luego podría vivir a expensas de los fieles; podría hacerse acompañar de una mujer cristiana encargada de servirle, como Pedro, como los hermanos del Señor. Todo trabajador es alimentado por quien lo emplea. Moisés prohibe abozalar al buey que trilla. Lo mismo en la Antigua que en la Nueva Ley, el sacerdote vive del Altar. Y ¿por qué renunció Pablo a su derecho? Porque no quiere que su conducta ponga obstáculo a la difusión del Evangelio; porque le importa su buen nombre y su independencia; porque aspira al mérito de un Apostolado absolutamente gratuito y desinteresado; porque quiere ser para los neófitos un modelo de desprendimiento y un ejemplo viviente de abnegación; porque siendo todo para todos, Judío con los Judíos, Gentil con los Gentiles, espera salvar a algunos de ellos; porque, en fin, quiere poder decir a los neófitos: Imitadme, como yo imito a Cristo.

2. Están ya resueltos, a la luz de estos principios, los dos primeros casos de conciencia. El cristiano puede comprar en el mercado, como todo mundo, las carnes que allí encuentre, sin inquietarse por su procedencia. Aunque hayan sido ofrecidas a los ídolos, tal ofrenda no las modificó en nada. Puede también aceptar las invitaciones y comer sin escrúpulo de cuanto se le sirva. Pero si alguien señala la presencia de un idolotito, es menester abstenerse de él: esa observación muestra que quien la hace se escandaliza, o deja suponer que ese hermano se escandalizará; y la caridad nos obliga a evitar el escándalo. Se podría creer que el tercer caso es semejante al anterior. Pero los separa un abismo. Tomar parte en un banquete sagrado con los adoradores de

[20] I Cor. VIII, 13.

[21] X, 23; véase VI, 12.

los falsos dioses es un positivo objeto de escándalo. ¿Qué se diría de un cristiano sentado a la mesa de los ídolos? Hay, además, peligro próximo de idolatría: díganlo, si no, los Israelitas que, después de haber pasado el mar Rojo y de haber caminado bajo la nube luminosa —doble figura del Bautismo—, después de haber comido del maná y bebido del agua milagrosa del Horeb —figuras de la Eucaristía bajo sus dos especies—, fueron invitados al festín de Beelfegor y adoraron al dios. Pero, independientemente del escándalo y del peligro próximo, la participación en el banquete sagrado es por sí sola un acto idolátrico. San Pablo lo prueba por dos argumentos de analogía. Los Judíos que consumen las víctimas ofrecidas en el Templo se ponen, según el sentir general, en comunión con el altar. Ningún cristiano ignora que beber del Cáliz y partir el Pan Consagrado es comulgar la Sangre y el Cuerpo de Cristo: "Yo no quiero, agrega el Apóstol, que vosotros seáis los comensales y los aliados de los demonios. No podéis beber del Cáliz del Señor y en la copa de los demonios; no podéis tener parte en la Mesa del Señor y en la mesa de los demonios" [22].

La mesa crea, en todos los pueblos, una especie de lazo sagrado entre los comensales, lazo que es más estrecho y sagrado cuando el banquete es la consumación del sacrificio. En el festín religioso existen: la unión ordinaria que hay entre el anfitrión y sus convidados; la unión con el

[22] I Cor. X, 20-21. Las tres siguientes invitaciones a comer, cuyos originales se poseen, harán comprender, mejor que todas las disertaciones, los casos de conciencia de los Corintios y las soluciones de Pablo. Tomamos estos ejemplos de Grenfell y Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri,* Londres, 1898-1904:

A) Nº CX (t. I, p. 177), *siglo II*
'Ερωτᾷ σε Χαιρήμων δειπνῆ-
σαι εἰς κλείνην τοῦ κυρίου Σαρά-
πιδος ἐν τῷ Σαραπείῳ αὔριον,
ἥτις ἐστὶν ιε, ἀπὸ ὥρας θ.

B) Nº DXXIII (t. III, p. 260), *siglo II*
'Ερωτᾷ σε Ἀντώνιο(ς) Πτολεμ(αίου) δειπνῆσ(αι)
παρ' αὐτῷ εἰς κλείνην τοῦ κυρίου
Σαράπιδος ἐν τοῖς Κλαυδ(ίου) Σαραπίω(νος).
τῇ ι ἀπὸ ὥρας θ.

C) Nº CXI (t. I, p. 177), *siglo III*
'Ερωτᾷ σε Ἡραῒς δειπνῆσαι
εἰς γάμους τέκνων αὐτῆς
ἐν τῇ οἰκίᾳ αὔριον, ἥτις ἐστὶν
πέμπτη, ἀπὸ ὥρας θ.

sacerdote sacrificador, porque el consumir la víctima es el complemento del sacrificio; la unión verdadera o supuesta con el dios, al que se cree presente en medio de sus adoradores; la unión con la víctima misma, canal de bendiciones. Es evidente que esas uniones —al menos las tres últimas— constituyen un lazo religioso. No es, pues, la caridad ni la edificación lo que entra allí en juego, sino la religión misma. Un acto de culto hecho en honor de una falsa divinidad es, quiérase o no, un acto idolátrico. No es que los ídolos tengan una existencia real o que la ofrenda a los ídolos manche a una criatura. San Pablo acaba de afirmar que no hay nada de eso; y no se contradice. Nada más que los sacrificios que no se ofrecen al verdadero Dios deben ser juzgados como ofrecidos a los demonios; y es en efecto el demonio quien saca provecho de ellos.

Se ha preguntado cómo concuerda Pablo con el Decreto Apostólico que expresamente había prohibido comer de los idolotitos. El Decreto de Jerusalén fue temporal y local. Simple medida de disciplina, esencialmente variable, propuesta por Santiago para facilitar la conciliación, para evitar choques entre neófitos Judíos y Gentiles en las Iglesias mixtas, no fue impuesta directamente más que a los fieles de Antioquía, de Siria y de Cilicia. San Pablo había creído necesario promulgarla también en Galacia y probablemente también en Asia, donde era idéntica la composición de las comunidades cristianas; pero no había ningún motivo para extender la misma obligación a Corinto, donde era sin duda insignificante el elemento judeo-cristiano. Por otra parte, la liberal solución dada para Corinto no era perpetua. Después del triunfo del Cristianismo se adoptaría con justicia una solución más rigorista, pues, ya no podría invocarse la necesidad moral, ni habría motivo para seguir dando a los sacrificios paga-

---

a) La invitación que hace Queremón "a comer a la mesa del Señor Serapis y en el Serapeum" no podía ser aceptada por un cristiano, conforme a los principios de Pablo, porque se trata de un banquete sagrado en un lugar sagrado, es decir, de un acto idolátrico (Véase I Cor. VIII, 10: *ἐάν τις ἴδῃ σὲ... ἐν εἰδωλίῳ κατακείμενον...*) — *b*) Un cristiano estaba obligado a declinar también la segunda, porque aunque el banquete sagrado haya sido en la casa de Claudio, hijo de Serapio, fue de todas maneras un banquete celebrado en honor del Señor Serapis y la mesa en que debieron sentarse los comensales era la mesa (*κλεινη* es en los papiros la ortografía usual de *κλίνη*) del dios (Véase I Cor. X, 21: *οὐ δύνασθε τραπέζης Κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων*). — *c*) Pero se podía aceptar la tercera, no obstante el temor de que se sirviese en el festín de nupcias alguna víctima ofrecida a los ídolos con motivo del matrimonio, si, como el nombre lo hace suponer, Herais era pagano (Véase I Cor. X, 27). Se debía únicamente no probar ningún platillo que fuera señalado como proveniente de un sacrificio, y ello con el fin de evitar el escándalo.

nos esta especie de cooperación material que parecía fomentarlos. Fueron, pues, prohibidos los idolotitos, al igual que los juegos del circo, o a causa del escándalo, que a partir de ese momento era inevitable, o por razón del peligro próximo. Tampoco hay por qué extrañarse de que algunos Padres, perdiendo de vista la enseñanza de San Pablo, hayan considerado a los idolotitos como manchados por la sola ofrenda a los ídolos y prohibidos por el mismo hecho.

III. El ágape y la Eucaristía.

1. *El velo de las mujeres.*—2. *Los cuatro abusos de los ágapes.*

3. *La profanación de la Eucaristía.*

1. Donde hubiera un grupo de fieles se establecían reuniones públicas. Se escogió de preferencia el primer día de la semana, llamado, desde los tiempos de San Juan, el día del Señor [23]. ¿Hubo desde un principio, como se acostumbraba en la época de Trajano, dos asambleas distintas, la una para la instrucción y la otra para la fracción del pan? La primera Epístola a los Corintios lo hace suponer así. En efecto, los catecúmenos y los paganos asistían a las reuniones en que profetas y *glosolalos* desplegaban sus carismas [24] y no es probable que se les haya admitido a la celebración de los misterios.

No ha pensado Pablo en describirnos esas asambleas. Lo único que se propone es corregir los abusos que se habían introducido en ellas en ausencia de él. Casi no toca sino de paso, y por vía de alusión, los detalles más familiares. Gracias a las dificultades de los Corintios, se levanta una punta del velo: demasiado poco para satisfacer nuestra curiosidad, pero lo suficiente para permitirnos lanzar una mirada discreta sobre el funcionamiento de las Iglesias en sus orígenes.

---

[23] Apoc. I, 10: *Ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ.* No es todavía *κυριακή* simplemente, como en San Ignacio, *Magnes.* IX, 1, o *κυριακὴ Κυρίου*, como en la *Didajé* XIV, 1. La asamblea religiosa es el *primer* día de la semana o domingo (I Cor. XVI, 2 *κατὰ μίαν σαββάτου*) y ese mismo día es la celebración de la Eucaristía (Hechos XX, 7 *ἐν τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων*). Bernabé, *Epist.* XV, 9, lo llama el octavo día.

[24] I Cor. XIV, 23-24 (*ἄπιστος ἢ ἰδιώτης*, no siendo este último ni fiel ni infiel, no puede ser sino catecúmeno.

En las ciudades griegas en general, las mujeres gozaban de una libertad muy grande y Corinto no era para ellas una buena escuela de recato y de modestia. Parece que muchas asistían sin velo a las asambleas religiosas y que aun se permitían tomar allí la palabra. Pablo condena esta práctica como inconveniente, como contraria a la costumbre de las demás Iglesias y como opuesta a las enseñanzas que él mismo les había dado [25]. Es evidente que, conforme a las costumbres de la época, andar con la cabeza descubierta era señal de autoridad y de autonomía, mientras que el velo simbolizaba el temor, el duelo, la sujeción. Pues bien: el Cristianismo, que venía a emancipar a la mujer, a levantarla en su condición social, a darle su puesto de honor en el hogar doméstico, no le asignaba ningún lugar en las sagradas funciones de la jerarquía eclesiástica. Tanto por la ley de Dios como por el orden natural, la mujer está sometida a su marido y el exterior de ella debe expresar esta dependencia. De nuevo se lo dice el Apóstol y de manera que ella se vea obligada a recordarlo en la iglesia: "El jefe de la mujer es el hombre, el jefe del hombre es Cristo, el jefe de Cristo es Dios". [26]. Tal es la jerarquía legítima. Cristo, Jefe supremo de la Iglesia bajo la alta soberanía de Dios, ha reservado para sólo el hombre el poder del Orden, cuya jurisdicción se ejerce por el hombre; la mujer está en el último rango, sin autoridad propia. Véase cómo están tomados en sentido colectivo el hombre y la mujer; y nada hay, por consiguiente, que se oponga a su desigualdad individual ni a sus mutuas relaciones de superior e inferior. Pero San Pablo quiere que la jerarquía de los sexos se exprese de manera objetiva en las funciones litúrgicas. El hombre que ora o que profetiza en la iglesia con la cabeza cubierta deshonra su cabeza, porque voluntariamente abdica la dignidad jerárquica con que lo ha honrado Cristo. Una mujer que ora o que profetiza con la cabeza descubierta deshonra su cabeza, porque con tal acto muestra una arrogancia y un atrevimiento impropios de su sexo y de su rango de última línea [27]. Sería lo mismo, agrega el Apóstol, que si ella se rapase. En el mundo pagano se rapaba a las personas viles: en Grecia a los esclavos, en Roma a las bailarinas y a las cortesanas, como distintivo de sus ignominiosos oficios.

La historia de la creación da a la mujer la misma lección de recato. El hombre es, en cierta forma, el reflejo directo de la Majestad Divina, mientras que la mujer es como la imagen de una imagen. Dijo Dios al

[25] I Cor. XI, 3-16.

[26] XI, 3. Véase Ef. V, 23.

[27] Esto no quiere decir que le sea lícito *profetizar* en público, ni con la cabeza cubierta: en seguida va a prohibirlo el Apóstol (XIV, 34); pero si lo hacía ella con la cabeza descubierta, cometía un acto doblemente inconveniente.

formarla: "Hagamos para el hombre una ayuda que le sea semejante". El hombre está tomado como modelo. Además, la mujer está sacada de él, como había sido sacado él mismo de la materia inerte. En fin, "la mujer es hecha a causa del hombre", porque "no era bueno que el hombre estuviese solo". He aquí tres motivos de subordinación que el Espíritu Santo le da a meditar a la mujer [28]. Por otra parte, la naturaleza está de acuerdo con la Revelación para enseñar a la mujer que debe ser modesta y recatada. La naturaleza ha dado a la mujer la cabellera a guisa de velo. Y la cabellera es para ella algo honroso y un adorno, del cual no puede privarse la mujer sin afrenta. Lo deshonroso para el hombre sería, al contrario, que dejara crecer su cabellera, como los afeminados que hacen a un lado todo pudor y para los cuales no cuenta para nada la voz de la naturaleza.

Resume el Apóstol su pensamiento en esta frase un poco enigmática: "Por lo cual debe tener la mujer sobre la cabeza (la señal de) la autoridad (del hombre) a causa de los ángeles" [29], testigos de la subordinación original de los sexos en el día de la creación e invisibles pero severos guardianes del cristiano en los lugares consagrados a la oración y a los ritos augustos.

Esas consideraciones son profundas; pero los Corintios estaban expuestos a hallarlas sutiles. Pablo prevé la objeción y se anticipa a ella, oponiendo a los razonadores la práctica de las demás Iglesias y su propia enseñanza formal [30]. Así es que poco tiempo después del nacimiento de la Iglesia tenía

[28] Pablo modera, sin embargo, su pensamiento haciendo resaltar las ventajas de la mujer (vv. 11-12: La mujer es necesaria al hombre, porque no es bueno que el hombre esté solo. Si la mujer es (sacada) del hombre, el hombre, a su vez, nace de la mujer: *Ὥσπερ ἡ γυνὴ ἐκ τοῦ ἀνδρός, οὕτως καὶ ὁ ἀνὴρ διὰ τῆς γυναικός*. Lo cual restablece un poco el equilibrio.

[29] I Cor. XI, 10: *Διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους*. El *por lo cual* se refiere al rango subordinado de la mujer en la creación (vv. 7-9): *γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα*. — *Ἐξουσία* (Vulgata *potestas*) no puede ser sino la señal o el símbolo de la potestad del marido y, por consiguiente, de la dependencia de la mujer, es decir, el tocado o el velo. Diódoro de Sicilia, *Histor.* I, 47, dice lo mismo: *ἔχουσαν τρεῖς βασιλείας ἐπὶ τῆς κεφαλῆς*, pues por tres *reinos* entiende tres *diademas*. — Es menester dejar a la palabra "ángeles" su significación ordinaria, muy preferible a todas las caprichosas hipótesis con que se ha querido substituirla. Lo único que puede decirse es que quizá no se trate de los ángeles en general sino de los ángeles guardianes. Así lo creen Teodoreto, San Jerónimo, San Agustín, *De Trinit.* XII, 7, etc. Esta idea era familiar en esa época, Hechos XII, 15; Mateo XVIII, 10 (Véase Lucas XV, 10; I Tim. V, 21). El respeto a los ángeles guardianes es motivo poderoso para que el hombre se porte bien.

[30] I. Cor. XI, 16: "Si quis autem videtur contentiosus esse (más bien *εἰ δέ τις δοκεῖ φιλόνεικος εἶναι*: si alguno cree que es bueno, o juzga a propósito disputar) nos talem consuetudinem non habemus neque ecclesia Dei" (habría que poner más bien

ésta ya sus costumbres fijas, y el fiel estaba obligado a seguirlas, aun cuando no hubiese comprendido o apreciado los motivos y razones de ellas. Los Apóstoles, por su parte, tenían el reconocido derecho de dictar leyes y de hacerlas observar. La autoridad de ellos lo zanjaba todo.

2. Mediante la relación de testigos a quienes por prudencia no nombra el Apóstol, éste había tenido conocimiento de otro abuso:

Al dar esta orden (relativa al velo de las mujeres), yo no os alabo por que os reunáis no para lo mejor sino para lo peor. Y primeramente, cuando os reunís en asamblea, yo sé que hay divisiones entre vosotros y en parte lo creo. Porque es necesario que haya entre vosotros aun sectas, a fin de que se descubran aquellos de entre vosotros que son de una virtud probada. Y cuando os juntáis en común no es la Cena del Señor lo que coméis. Porque cada uno, poniéndose a la mesa, comienza por tomar su propia comida y el uno tiene hambre mientras que el otro está ebrio. ¿Acaso no tenéis casas donde podáis comer y beber? ¿O despreciáis la Iglesia de Dios y queréis avergonzar a los que nada tienen? ¿Qué os diré? ¿Deberé alabaros? En esto no os alabo [21].

Una de las más conmovedoras instituciones del siglo apostólico eran los ágapes. Triunfo de la igualdad y de la fraternidad cristianas, representación viviente del último banquete de Cristo sobre la tierra, símbolo del Festín que habrá de reunir a los elegidos alrededor del trono de Dios, los ágapes eran al mismo tiempo, como lo dice elocuentemente San Juan Crisóstomo, "una ocasión de caridad, un medio de aliviar la pobreza y de hacer razonable a la riqueza, un gran espectáculo de edificación y una escuela de humildad". De la mano con la Eucaristía, a la que precedían a veces en señal de unión fraterna entre los comulgantes y en recuerdo de la última Cena y a la que con más frecuencia seguían, en señal de gozo espiritual y de acción de gracias, los ágapes no eran más que un acompañamiento y un complemento de la Eucaristía. Pero estaban muy expuestos a perder su carácter litúrgico y a degenerar en una comida profana, parecida a la de las hetairas o a la de alguna otra asociación pagana. Desde el tiempo de los Apóstoles hubo abusos irritantes. San Pablo, San Pedro y San Judas se ven obligados a reprimirlos. Muy pronto se separó la Eucaristía del ágape. Luego, insensiblemente, se restringió éste a algunas solemnidades conmemorativas o fue transformado en comida de caridad ofrecida a los pobres por personas ricas. La dificultad que tuvo la Iglesia para extirpar esas viejas costumbres prueba lo arraigadas y vivas que estaban. Débiles vestigios del ágape han sido conservados por la Liturgia en la ceremonia de la ofrenda, en la distribución de pan bendito, en la colación que se da el Jueves Santo a doce pobres y quizá también en el ósculo de paz.

ecclesiae, αἱ ἐκκλησίαι). La costumbre de que habla el Apóstol no es el hábito de disputar, porque sería entonces muy impropio llamarle *costumbre* (*συνήθεια*); es la costumbre que se reprocha en los Corintios, en virtud de la cual se presentaban las mujeres sin velo en la iglesia. No existía este abuso en las demás Iglesias.

[21] I Cor. XI, 17-22. *a*) Pablo argumenta primeramente *a majori ad minus*: "En parte creo que hay entre vosotros *divisiones* (*σχίσματα*), porque es menester que haya en la Iglesia *aun sectas* (*καὶ αἱρέσεις*)". Esta última palabra expresa más que la otra, aunque ni *σχίσμα* ni *αἵρεσις* tenían todavía el significado que recibieron mucho después. Una de las razones de ser de las sectas es que los cristianos sinceros (*δόκιμοι*) son "puestos a prueba" y, consiguientemente, ganan méritos.—*b*) Se explica de diversas maneras la frase *jam non est Dominicam coenam manducare* (*οὐκ ἔστιν κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν*). Muchos traducen así: "*No es posible* comer la Cena del Señor (a causa de las divisiones)", entendiendo por Cena del Señor precisamente la Eucaristía y sólo Ella. Pero como *οὐκ ἔστιν* (en lugar de *οὐκ ἔξεστιν*) es muy raro con ese sentido, vale más atenerse a su significado natural. "*Eso no es* comer la Cena del Señor (sino hacer una comida profana en que el egoísmo se da alas)", entendiendo por Cena del Señor *todo* el Festín Litúrgico, comprendiendo el ágape y la Eucaristía.

Se señalaban cuatro abusos en los ágapes de los Corintios. Se dividían los asistentes en grupos separados: los parientes con los parientes y los amigos con los amigos, lo cual destruía la simbólica belleza de ese fraternal banquete. En lugar de poner todo en común, cada grupo consumía sus propias provisiones con un egoísmo injurioso y repulsivo. Los primeros en llegar se ponían a la mesa, sin preocuparse por los que llegaran después. En fin, algunos, olvidándose totalmente del respeto debido a la asamblea y del carácter sagrado de la ceremonia, se entregaban a los excesos de la bebida, lo cual llevaba el escándalo al colmo. Portarse de tal suerte ya no era, evidentemente, celebrar la Cena del Señor: eso era una vulgar kermés, algo tan poco religioso como las eranas paganas.

Pablo no discute la legitimidad de los ágapes. ¡Con qué energía habría condenado la costumbre de los ágapes, manchada ya por tantos abusos, si ésta hubiera sido algo meramente local, él, que se levanta con toda su autoridad contra las mujeres que con gran atrevimiento aparecían sin velo en las asambleas o tomaban en éstas públicamente la palabra! De lo cual es necesario concluir que esa costumbre estaba en vigor tanto en las Iglesias fundadas por él como en Jerusalén. Y en lugar de querer suprimirla, se limita a reglamentarla. Ordena que no se empiece el ágape antes de que lleguen todos, y que fraternicen todos entre sí; y les recuerda que ese banquete litúrgico no tiene por objeto apagar el hambre y la sed —no podría

tener tal objeto la reunión en un lugar sagrado—, sino conmemorar la Cena de Cristo, simbolizar la Caridad y la unión de los fieles y preludiar de esta suerte la Eucaristía [32].

3. Esta última consideración es la que predomina y no se debe buscar otra relación entre los dos pasajes relativos a la Eucaristía y a los ágapes. En realidad, no parece que los abusos se hubiesen introducido en la celebración de la Eucaristía misma. Al menos, San Pablo no dice nada de eso. Pero los desórdenes de los ágapes tenían su repercusión en los Sagrados Misterios, que en lugar de ser preludiados eran profanados por anticipación.

En esto no os alabo. Porque yo aprendí del Señor lo que a mi vez os he transmitido: que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó el pan y, dando gracias, lo partió y dijo: Este es mi cuerpo (dado o *inmolado) por vosotros; haced esto en memoria mía. De la misma manera, tomó el cáliz, después de haber cenado, diciendo: Este cáliz es la nueva Alianza en mi sangre; haced esto, cada vez que (lo) bebiereis, en memoria mía. Porque cada vez que comáis este pan y bebáis este cáliz, anunciaréis la muerte del Señor hasta que El venga. De manera que cualquiera que coma el pan o beba la sangre del Señor indignamente se hace culpable del cuerpo y de la sangre del Señor. Que el hombre, pues, se examine y de esta suerte coma de este pan y beba de este cáliz; porque quien come y bebe sin discernir el cuerpo (del Señor), come y bebe su propio juicio. Esta es la razón de que muchos entre vosotros estén enfermos y débiles; y son muchos los que mueren. Si nosotros nos juzgamos a nosotros mismos, no seremos juzgados. Pero este juicio del Señor es una advertencia, para que no seamos condenados con el mundo* [33].

Quienes no quieren ver en los Dogmas cristianos más que el término de una lenta evolución y el fruto de largos esfuerzos que terminan por combinarse después de haber obrado por largo tiempo en sentidos contrarios, deben quedar sumamente perplejos al leer este pasaje, que es de una innegable autenticidad y que fue escrito menos de treinta años después de la institución de la Eucaristía. ¿Acaso existen ahora en el lenguaje teológico términos más precisos y explícitos acerca del más consolador e inefable de nuestros Misterios?

[32] La única disposición que dicta con relación al ágape y a la Eucaristía es la siguiente (XI, 33-34): *Συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε. Εἴ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κρίμα συνέρχησθε.* Agrega que a su llegada arreglará los puntos de menor importancia.

[33] I Cor. XI, 22-32.

Pablo recibió esta doctrina del Señor mismo: así lo declara expresamente, porque no se pueden entender sus palabras de una revelación por intermediario que en nada lo distinguiría del menos favorecido de los fieles [34].

Desde hace mucho tiempo se ha observado que en el relato de la Eucaristía Lucas depende de Pablo, así como Mateo y Marcos parecen depender el uno del otro, sin que se pueda decir con certeza de qué parte está la prioridad [35]. Entre Pablo y Lucas no hay más que tres diferencias de mínima importancia, de las cuales ninguna altera el sentido. En la Consagración del Pan, el Evangelista expresa el verbo que San Pablo sobrentiende, pues dice: "Este es mi cuerpo que es dado por vosotros", mientras que el Apóstol —conforme a la lección crítica de mayor autoridad— dice simplemente: "Este es mi cuerpo el cual (es) por vosotros" (*τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*); pero es claro que esta manera elíptica de hablar reclama un complemento, y no podemos dudar más que entre *dado* e *inmolado*, según que veamos o no allí una alusión al Sacrificio del Calvario.—También en cuanto a la Consagración del Cáliz es muy estrecha la conexión de los dos escritores. Las palabras de la institución son transmitidas así: "Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre" [36]. Solamente San Lucas agrega: "que es derramada por vosotros". Esta adición

[34] I Cor. XI, 23: *Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν.* El *γάρ* (enim) justifica lo que Pablo acaba de decir: "In hoc non laudo". Muy grande es el contraste entre la conducta de los Corintios en la celebración del ágape y la institución de la Eucaristía, que era lo que debían ellos conmemorar: "eso no es tomar la comida del Señor": *οὐκ ἔστι κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν.* La doctrina, recibida directamente *del Señor,* ha sido transmitida a los Corintios por el Apóstol mismo. Si Pablo no la hubiese aprendido directamente del Señor, no tendría ninguna razón para agregar *ἀπὸ τοῦ Κυρίου.* Es verdad que la recepción sin intermediario se expresaría mejor con la partícula *παρά,* pero también *ἀπό* significa una transmisión directa (Gal. III, 2; Col. I, 7; III, 24; Hechos IX, 13, etc.) y aquí era claro ese sentido por sí mismo. Decir simplemente que por tal o cual persona conocemos determinado hecho significa que precisamente ella nos lo relató, sobre todo si con esa manera de expresarnos queremos distinguirnos de quienes lo supieron de alguna otra manera.

[35] Mateo XXVI, 26 y Marcos XIV, 22: *Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.* I Cor. XI, 14: *Τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* (var.:—*κλώμενον ο θρυπτόμενον*).—Luc. XXII, 19:—*Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον.*—Se ve que todos tienen las cinco palabras esenciales: *Τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.*

[36] Mateo XXVI, 28; Marcos XIV, 24: *Τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐγχυννόμενον* (Marcos omite *γάρ* y substituye *περὶ* por *ὑπέρ*; Mateo agrega al final *εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*; muchos manuscritos de ambos Evangelistas agregan *καινῆς* antes de *διαθήκης*).—I Cor. XI, 25, Lucas XXII, 20: *Τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι.* (Lucas omite el verbo y al final agrega *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐγχυννόμενον*). Las dos fórmulas aluden claramente a Exodo XXIV, 8: *Ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο ὁ Κύριος πρὸς ὑμᾶς.*

estaba ya virtualmente contenida en "la sangre de la alianza"; porque habiéndose hecho alusión de manera formal a la conclusión de la antigua Alianza, esta sangre no puede ser sino la sangre del sacrificio derramada por aquellos a cuyo favor sella ella misma el pacto de reconciliación.—La última divergencia es aún más ligera. A cada una de las dos fórmulas agrega Pablo el precepto: "Haced esto en memoria mía"; y San Lucas lo omite la segunda vez como algo innecesario por ser inseparables las dos partes del rito sacramental.

Es indudable que tanto en la una como en la otra ofrece cierta dificultad la Consagración del Cáliz. En la fórmula: "Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre", con o sin la adición "que es derramada por vosotros", no está la oscuridad en la metonimia tan usual que toma el Cáliz por su contenido, sino que proviene de una figura de lenguaje menos empleada, que consiste en tomar la causa por el efecto o el efecto por la causa: la alianza concluida en la sangre, en lugar de la sangre que sella la alianza. Sin embargo, si se tiene en cuenta el paralelismo con la primera Consagración: "Este es mi cuerpo", que parece exigir la compañía del "Esta es mi sangre"; si nos remontamos a las palabras del Exodo recordadas en la fórmula; si se reflexiona, en fin, que en todo este contexto emplea San Pablo indistintamente las locuciones "beber el cáliz" y "beber la sangre del Señor", como absolutamente sinónimas, no se dudará en concluir que "la nueva alianza en la sangre" equivale a "la sangre de la nueva alianza". San Pablo y San Lucas ponen de relieve en esta compleja expresión el efecto, la alianza, mientras que San Marcos y San Mateo hacen lo mismo con la causa, que es la sangre. No se comprendería, pues, que Santo Tomás juzgue insuficiente la fórmula paulina, si no sostuviera —cosa extraña— que lo es también la de los dos primeros Sinópticos [87]: de donde se seguiría que ninguno de los cuatro escritores sagrados nos habría transmitido, ni en substancia, la verdadera fórmula de la Consagración, y que jamás habrían tenido verdadero sacrificio las Iglesias Orientales.

¿A qué Sacrificio se refieren las alusiones al Sacrificio en las diversas fórmulas de Consagración? ¿Al Sacrificio de la Cruz o al Sacrificio del Altar? Sería preciso, sin duda, decir que al primero, si el futuro *tradetur* de la Vulgata tradujera con exactitud el texto. Pero esa palabra corresponde a un participio presente (*κλώμενον, θρυπτόμενον*), o, más probablemente, no corresponde del todo a nada; y parece que la mejor lección es la siguiente: "Este es mi cuerpo, el cual (es) por vosotros". Esta impresión se confirma cuando se compara la fórmula de Pablo con la de Lucas: "Este es mi cuerpo que es dado por vosotros", con un participio presente que indica la simultaneidad del don. El mismo fenómeno se observa en cuanto a la Consagración del Cáliz. San Pablo no agrega nada a la mención de la sangre de la Nueva Alianza, pero la adición de los tres Sinópticos tiene su verbo en presente y no en futuro: "que es derramada por vosotros, que es derramada por muchos para la remisión de los pecados". Se puede decir, ciertamente, que, estando tan próxima la inmolación del Calvario, se podía hablar de ella como de algo presente. Sin embargo, esta exégesis tiene algo de forzado y de oscuro. Si la rechazamos, será indispensable admitir que las alusiones al Sacrificio se refieren directamente al Sacrificio del Altar y no al de la Cruz.

[87] *Summa theol.*, pars III, qu. LXXVIII, art. 3.

Este no es el lugar de mostrar cómo se prueba irrefutablemente con este pasaje la presencia real de Jesucristo en la Eucaristía, ni de examinar si las palabras de Pablo autorizan la administración de la Comunión bajo una sola especie. Un solo punto merece reflexión. El Apóstol afirma que "cualquiera que coma este Pan y beba el Cáliz del Señor *indignamente* es culpable del cuerpo y de la sangre del Señor"; que "el que come y bebe *indignamente* bebe y come su propia condenación, *por no discernir* el cuerpo del Señor". Pero la recepción indigna tiene infinitos grados, desde la irreverencia hasta el sacrilegio; y lo mismo ocurre con la falta de discernimiento, que es más o menos consciente y más o menos culpable. Pablo agrega que a causa de eso —de ese trato indigno y de esa falta de discernimiento— son afligidos los Corintios por numerosas enfermedades y tienen que deplorar muertes frecuentes; que tales castigos son advertencias paternales de las cuales ellos podrían librarse juzgándose a sí mismos con mayor rigor. Hasta aquí no les ha reprochado el Apóstol más que tres o cuatro abusos relativos a la celebración del ágape y no da otra orden que la de que se tome esa comida litúrgica con moderación y estando todos reunidos. Es, pues, muy probable que por la palabra "indignamente" no se refiera solamente a las disposiciones perversas sino también a las irreverencias y a la falta de buena preparación. Los severos castigos infligidos a los Corintios podrían hacer creer en disposiciones más criminales, pero nótese que San Pablo no les da el nombre de castigos: los llama simplemente lecciones, que tienen por objeto la corrección y la salvación de los fieles. ¡Qué suplicio no merecerá la comunión verdaderamente sacrílega, si una conducta meramente irreflexiva y una simple falta de respeto con relación a la Eucaristía son castigados de tal suerte!

IV. Los Carismas.

1. *Diversas especies de Carismas.*—2. *La profecía y el don de lenguas.*

1. Al subir Jesucristo al Cielo, prometió a los creyentes el poder de

arrojar los demonios, de curar las enfermedades, de hablar lenguas nuevas, de hacer inofensivos el veneno y la ponzoña [38]. No tardó en realizarse su promesa. Cuando el Espíritu Santo descendió sobre los Apóstoles en Jerusalén [39], sobre los simples fieles en Samaría [40], sobre las primicias de la gentilidad en Cesarea [41], sobre los antiguos adeptos de Juan Bautista en Efeso [42], se manifestaron fenómenos de las más maravillosas características. Con tan grande abundancia de ellos fueron favorecidos los Corintios, que consultaron a Pablo [43] sobre el valor y el uso de esos dones extraordinarios.

Lo más urgente era decir la procedencia de ellos. "Ningún hombre movido por el Espíritu de Dios dice: ¡Jesús (sea) anatema! y ninguno puede confesar que Jesús (es) Señor si él mismo no está en el Espíritu Santo" [44]. No pretende proporcionar San Pablo —notémoslo bien— una piedra de toque igualmente aplicable a todos los tiempos y a todos los lugares. En las épocas agitadas por discusiones religiosas hay siempre una fórmula que es el santo y seña de los ortodoxos: el *homoousios* en tiempo de Arrio, el mérito de las obras en la época de Lutero, la Gracia suficiente en los tiempos de Jansenio. La fe en el Verbo hecho hombre es para San Juan el alma de la ortodoxia, porque todos los herejes de entonces negaban la Humanidad de Cristo o hacían a un lado su Divinidad, no reconociendo entre ambas más que una unión accidental. Para San Pablo el grito de guerra es la Supremacía de Jesucristo. Confesar que Jesús es Señor es una profesión de Fe abreviada y un resumen del Credo, porque es tanto como confesar que El es el Mesías, que El es el Hijo de Dios, que El es Dios. Jesús decía de los falsos profetas: "Vosotros los reconoceréis por sus obras"; San Pablo y San Juan dicen: "Los reconoceréis por sus doctrinas". La hipocresía puede engañar. Y sólo Dios la desenmascara; pero la regla dada basta en la práctica; y si siempre queda una posibilidad de error, no pasa de ser inofensiva. Por otra parte, entre los carismas había uno, el discernimiento de espíritus, que tenía precisamente el objeto de comprobar el origen sobrenatural de esos dones espirituales.

[38] Marcos XVI, 17-18.

[39] Hechos II, 4.

[40] Hechos VIII, 8.

[41] Hechos X, 46.

[42] Hechos XIX, 6.

[43] I Cor. XII, 1. Esta fórmula (Véase VII, 1; VIII, 1; XVI, 1-12) muestra que los Corintios habían hecho la pregunta.—Es evidente que *τῶν πνευματικῶν* está en neutro y significa las cosas espirituales, los dones espirituales y no los hombres espirituales, los poseedores de los carismas.

[44] I Cor. XII, 3: *Γνωρίζω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς ἐν Πνεύματι Θεοῦ λαλῶν λέγει· ΑΝΑΘΕΜΑ ΙΗΣΟΥΣ, καὶ οὐδεὶς δύναται εἰπεῖν· ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ, εἰ μὴ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ.* Compárese con la fórmula de Juan: I Juan IV, 2-3.

Entendemos aquí por *carismas* [45] lo que los teólogos llaman gracias gratuitas (gratis datae) por oposición a las gracias santificantes (gratum facientes). No se distinguen de las demás por el hecho de ser gratuitas —porque quien dice Gracia dice Don gratuito— sino porque en sí mismas no son santificantes: no encierran más que la noción del género, sin la diferencia específica. Así se puede definir el carisma: un don gratuito, sobrenatural, pasajero, conferido en vista de la utilidad general, para la edificación del Cuerpo Místico de Cristo. *Gratuito,* en el sentido de que no tiene ninguna conexión necesaria con la Gracia Santificante y de que, no siendo indispensable para la salvación, el Espíritu Santo "lo concede a quien El quiere y cuando quiere" [46], aunque haya esperanzas de obtenerlo pidiéndolo [47]. *Sobrenatural,* porque es una operación especial del Espíritu Santo en nosotros [48], aunque pueda ser injertado ese don en una aptitud natural, así como la Gracia en general se agrega a la naturaleza para transformarla y realzarla. *Pasajero,* puesto que el Espíritu lo da y lo retira según quiere. Es transitorio con relación a las Virtudes Teologales, las cuales permanecen, sobre todo la Caridad; pero también él posee cierta estabilidad, en virtud de la cual será llamado profeta el hombre habitualmente dotado del carisma profético. Finalmente, el carisma es *conferido en vista de la utilidad general,* según las palabras mismas de San Pablo [49]. La comparación de los carismas con los miembros del cuerpo humano, cuyas funciones concurren a la acción y al bienestar comunes, prueba en el fondo la misma cosa. Por lo cual son esti-

[45] Fuera de San Pablo y de la *Prima Petri* (IV, 10), la palabra *χάρισμα* no ha sido hallada más que en Filón (*De leg. alleg.* III, 30) donde parece ser sinónima de *χάρις*. No nos sirven de ayuda los Padres apostólicos ni los escritores eclesiásticos más recientes que toman de San Pablo la palabra para emplearla en un sentido muy general (Clemente, *Ad. Corinth.* XXVIII, 1; Ignacio, *Ephes.* XVII, 2; *Smyrn. initio*; *Polyc.* II, 2). No la hallamos ni en la *Didajé* ni en *Bernabé.*

En San Pablo la encontramos dieciséis veces en total, teniendo en siete de ellas el sentido técnico de que aquí se trata (Rom. XII, 6; I Cor. I, 7; XII, 4.9.28.30.31). En otras partes es casi sinónima de *Gracia*: la Gracia de la Redención (Rom. V, 15.16; VI, 23), la Gracia Sacramental del Orden o, más bien, la Gracia de estado que es el fruto de ese Sacramento (I Tim. IV, 14; II Tim. I, 6); y, en fin, a veces designa un don espiritual diferente del carisma propiamente dicho (I Cor. VII, 7; II Cor. I, 11; Rom. I, 11; XI, 29).

[46] I Cor. XII, 11.

[47] I Cor. XIV, 27.

[48] I Cor. XIV, 12.32 (*πνεύματα,* por metonimia); XII, 1; XIV, 1 (*πνευματικά*).

[49] I Cor. XII, 7; Ef. IV, 12 (*εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*). De esto no se sigue, sin embargo, que los carismas no sean de ningún provecho para quienes los poseen. (Véase I Cor. XIV, 4).

mados los carismas a prorrata de su utilidad: mientras de mayor provecho son para la sociedad cristiana, vienen siendo más perfectos. Otorgados por razón del bien común más que a favor de los individuos, podían desaparecer un día sin privar a la Iglesia de ningún órgano indispensable.

2. El más extraordinario de todos los carismas era el don de lenguas, la *glosolalia.* No sabríamos decir con precisión en qué consistía, pero la Escritura nos enseña al menos lo que no era ese don. No tenía ciertamente por objeto la predicación del Evangelio. Cuando el día de Pentecostés empezaron los Apóstoles "a hablar en diversas lenguas según lo que el Espíritu Santo les daba a hablar" [50], no se dirigían al pueblo: celebraban en las lenguas de la concurrencia "las magnificencias de Dios", con una animación de voz y con tales ademanes, que hubo pretexto para que se les acusara de ebriedad. Si se trata de arengar al gentío, Pedro habla en nombre de todos y, no pudiendo emplear varias lenguas a la vez, lo natural era que hablase en la suya. Si hubo allí milagro, se realizó en los oyentes y no en Pedro mismo. Cuando comenzaba la predicación había cesado ya el don de lenguas. El centurión Cornelio y los suyos "hablaron en lenguas, celebrando las alabanzas de Dios" después de haber sido bautizados [51]. Lo mismo ocurrió con los doce discípulos de Efeso, quienes, "llenos del Espíritu Santo, hablaban en lenguas y profetizaban" [52]. Ni los unos ni los otros predicaron. En fin —lo que es decisivo—, el poseedor de este carisma no era comprendido por los oyentes, a menos que se hallase entre ellos un intérprete [53].

Reuniendo todos los datos relativos a la *glosolalia,* vemos que ésta era la facultad sobrenatural de orar o de alabar a Dios en una lengua extranjera, con un entusiasmo cercano a la exaltación. En efecto, los Apóstoles cantan "las magnificencias de Dios", Cornelio y los suyos "glorifican a Dios",

[50] Hechos II, 4. Al aparecer las *lenguas* de fuego (*γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός*) que reposaron sobre ellos, los Apóstoles fueron llenos del Espíritu Santo: *καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ Πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς.* Hechos II, 11. La gente los oía —cada quien en su lengua— celebrar *τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ.*—La predicación no comienza sino hasta después (Hechos II, 14). Cesan entonces la admiración de los unos y las injuriosas sospechas de los otros. Pero lo que se deduce del relato de San Lucas es que los Apóstoles hablaban, bajo el impulso del Espíritu, una *verdadera* lengua, pudiendo ser comprendidos por quienes la supieran (Hechos II, 11).

[51] Hechos X, 46: *Ἤκουον γὰρ αὐτῶν λαλούντων γλώσσαις καὶ μεγαλυνόντων τὸν Θεόν.*

[52] Hechos XIX, 6: *ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτευον.*

[53] I. Cor. XIV, 2: *Οὐδεὶς γὰρ ἀκούει· Πνεύματι δὲ λαλεῖ μυστήρια.* Véase XIII, 2; XIV, 27.

los neófitos de Efeso "profetizan" en el sentido bíblico, los de Corinto "no hablan a los hombres sino a Dios" y "nadie los comprende cuando profieren misterios bajo el impulso del Espíritu" con palabras cuyo significado escapa a los oyentes. Por otro lado, la excitación de los Apóstoles es atribuida al vino fuerte; y San Pablo teme que sus Corintios sean tenidos por locos si hacen uso de su don delante de los infieles o de los catecúmenos [54].

Esas maravillosas manifestaciones cumplían las profecías, probaban de una manera sensible la permanencia del Espíritu Santo en el seno de la Iglesia, simbolizaban la gran unidad católica y la universalidad de la Iglesia, destinada a hablar todas las lenguas y a unir a todos los hombres en la profesión de la misma Fe. Pero lo que la *glosolalia* tenía de prodigiosa, apoderándose de las imaginaciones, la hacía sumamente codiciable para los neófitos, que se distinguían todavía por la imperfección y la inexperiencia. Pablo lucha enérgicamente contra esta estimación excesiva y recomienda, en cambio, el don de Profecía, del cual no se hacía mucho caso.

Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, el Profeta es quien habla en nombre de Dios [55]. Pero mientras que los Profetas del Antiguo Testamento ejercían una función pública y un ministerio permanente, los del Nuevo lo son más bien con título privado y transitorio. Estos son predicadores inspirados; pero no es esencial que sean portadores de una Revelación propiamente dicha. El papel específico de ellos es "edificar, exhortar y consolar" [56]. Si acaso leen en el fondo de los corazones y levantan el velo

[54] I Cor. XIV, 23: *ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι.*

[55] Este es el sentido etimológico (*πρὸ φάναι,* no *prae fari* sino *pro fari,* "hablar *por* alguno, en su lugar y representación") que se halla mantenido siempre en el uso profano tanto como en la Biblia. El profeta de los santuarios paganos era propiamente quien explicaba los oráculos o servía de órgano al dios: *προφήτης Διός, προφῆτις Φοίβου, κτλ.* Por extensión significaba "intérprete", como en Píndaro (frag. 118):

Μαντεύεο Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ.

Filón (*Quis rerum div. heres,* 51, Mangey, t. I, p. 510) define muy bien al profeta: *Προφήτης ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου.* Esta acepción de la palabra profeta es evidente en el pasaje del Exodo (VII, 1) en que Moisés objeta que no sabe hablar en público. Dios le responde: "Yo te he constituido Dios de Faraón y Aarón tu hermano será tu profeta", es decir: Tú tratarás con Faraón por intermediario, como Dios trata con los hombres, y Aarón te servirá de intérprete.—Pero para que el Profeta sea el órgano de Dios es menester que esté iniciado en los secretos de Dios, que sea inspirado; por lo cual tiene también por sinónimo la palabra *"vidente",* pues se reputa que él conoce los Misterios y aun el porvenir.

[56] XIV, 3.

del porvenir, esto es en virtud de una prerrogativa que se les añade a su misión oficial. En la jerarquía de los carismas, los Profetas vienen siempre inmediatamente después de los Apóstoles y se ve que el don espiritual con que eran favorecidos los hacía aptos para dirigir las comunidades nacientes y los designaba para las funciones del ministerio ordinario.

Por eso aconseja Pablo que se desee la Profecía más que los otros carismas, especialmente más que el don de lenguas [57]. Pues ella tiene sobre éste la doble ventaja de ser entendida por los oyentes y de ser útil aun a los infieles. Todo el mundo comprende al Profeta y puede aprovecharse de sus instrucciones. Sólo Dios comprende al *glosolalo*, a no ser que venga en su ayuda un intérprete [58]. Mientras que el Profeta edifica la Iglesia, el glosolalo no edifica fuera de sí mismo. Cuando éste se siente bajo la acción de Dios, lo alaba conscientemente. Pero ¿de qué aprovecha esto a los demás? [59]. Porque ¿de qué sirve una lengua que no es comprendida? [60]. Dios había amenazado en otro tiempo a su pueblo infiel con hacerle oír una lengua extranjera que no entendiera. ¿Habrá que gloriarse tanto de un privilegio prometido a la infidelidad? [61]. ¡Cambiaría la cosa si la *glosolalia* convirtiera a los infieles! Pero es para ellos un objeto de burla, como en el día de Pentecostés.

Cuando la Iglesia está reunida en asamblea plenaria, si se ponen todos a hablar en lenguas y entran catecúmenos o infieles, ¿no dirán que deliráis? Al contrario, si todos tienen el don de profecía y entra en la iglesia un infiel o un catecúmeno, será luego convencido por todos, juzgado por todos; los secretos de su corazón serán manifiestos; y, por tanto, postrado con el rostro en tierra adorará a Dios y reconocerá que Dios está verdaderamente en medio de vosotros [62].

Como el uso mismo del don de Profecía puede ser materia de abusos, San Pablo lo reglamenta al igual que el don de lenguas. Tres advertencias son dirigidas al *glosolalo* y dos al Profeta: Si los *glosolalos* son muchos, que solamente dos, tres a lo sumo, tomen la palabra en cada reunión.—Que no

[57] XIV, 1.
[58] XIV, 5.
[59] XIV, 3-4.
[60] XIV, 19.
[61] XIV, 21-22.
[62] XIV, 23-25. Casi no se puede dar a *ἰδιώτης* otro significado que el de "catecúmeno", puesto que no es ni fiel ni infiel.—Es de notarse la presunción de que los *Profetas* están favorecidos con el don de penetrar los corazones.

hablen a la vez, sino uno tras otro; y que alguno de los presentes, que esté dotado del carisma de interpretación o que sepa la lengua en que habla el glosolalo, explique lo que éste dice.—Si no hay intérprete, que el *glosolalo* guarde silencio en público y que hable con Dios en voz baja [63]. Las disposiciones siguientes reglamentan el uso de la Profecía: En cada reunión exhortarán al pueblo dos o tres Profetas, uno después de otro; los demás, o los fieles dotados del carisma de discernimiento de espíritus, juzgarán de la inspiración de aquéllos y de sus enseñanzas.—Si mientras habla alguno, otro se siente inspirado, el primero le cederá la palabra por deferencia y por modestia [64]. Resume el Apóstol sus advertencias con estas palabras: "Que todo se haga con decoro y en buen orden" [65].

Los Corintios perdían a menudo de vista, en sus ansias de hacer ostentación de los dones espirituales, que los carismas no agregan ni suponen un átomo de mérito en quien los posee y que son concedidos, no tanto para provecho personal de éste cuanto para el bien general de la Iglesia. Exhibirlos por la exhibición misma es una niñería. El don de lenguas especialmente es uno de los menores, porque tiene necesidad de ser completado por el de Interpretación. El *glosolalo* no es comprendido por los demás fieles y por regla general ni él mismo se entiende: su espíritu (*πνεῦμα*) se edifica, pero su entendimiento (*νοῦς*) queda ayuno. No sin cierta ironía lo compara Pablo con el instrumento de música que ejecuta una pieza desconocida cuyo significado no comprende nadie: el uno y lo otro conmueven el aire y lo hacen vibrar en vano. No es que convenga despreciar el don de Dios ni impedirle que se produzca, sino que se deben estimar los carismas en proporción al provecho que rinden. Desde este punto de vista, la profecía ocupa el primer lugar después del don de Apostolado, que no es para las comunidades ya establecidas. Sin embargo, hay algo muy superior a los carismas, favores gratuitos que Dios distribuye como quiere y cuya privación no nos quita nada a sus ojos: son las virtudes sobrenaturales, porque permanecen en el alma mientras reside allí la Gracia Santificante, y, por encima de todo, el trío de las Virtudes Teologales: la Fe, la Esperanza y la Caridad. Tal es el objeto por excelencia que Pablo señala a la ambición de los perfectos; y ese nombre de Caridad le inspira una página de una belleza penetrante y casi lírica.

El objeto especial de los diversos carismas permanece en la sombra, pero éstos tienen la característica común y esencial de su inestabilidad y de

[63] XIV, 27-28: *ἀνὰ μέρος*, "sucesivamente, uno después de otro".
[64] XIV, 29-32.
[65] XIV, 40: *πάντα εὐσχημόνως καὶ κατὰ τάξιν*.

su absoluta dependencia del beneplácito de Dios. Esto no permite confundirlos ni con los demás "frutos del Espíritu", ni con las funciones ordinarias de la jerarquía sagrada. Es indudable que en el origen se acostumbró escoger a los dignatarios eclesiásticos entre los poseedores de carismas. El carisma disponía para el ministerio, pero no era necesario para éste, pudiendo suplir al primero la Gracia de estado que a veces toma también el nombre de carisma. En fin, si todos los carismas eran sobrenaturales, por ser frutos del Espíritu, no parece necesario que todos fuesen milagrosos y no se ve que el Apóstol no hubiera podido llamar carisma a una aptitud natural sobrenaturalizada.

V. La resurrección de los muertos.

1. *Certeza de la resurrección.*—2. *Resurrección en Cristo y por Cristo.* 3. *Bautismo por los muertos y persuasión de los Apóstoles.* 4. *Glorificación de los muertos y de los vivos.*

1. Nadie ignora que el Dogma de la Resurrección de Cristo y, por consiguiente, de la nuestra es uno de los pivotes de la Teología de San Pablo. Y era también uno de los más difíciles de inculcar a los paganos. El Apóstol lo supo a sus expensas cuando en el Areópago oyó estallar risas burlescas al solo nombre de resurrección [66] y cuando explicando ante Festo la misma verdad, el procurador le dijo brutalmente: "Pablo, tú desvarías; la mucha ciencia te trastorna el juicio" [67]. No es, por lo tanto, de llamar la atención que algunas dudas aisladas se hayan suscitado a este respecto en la cristiandad de Corinto, reclutada casi por entero en las filas de los Gentiles. Algunos decían: "No hay resurrección de muertos" [68]. No llegaban sin duda a negar la posibilidad absoluta; se limitaban a negar el hecho. Si se dignaban hacer una excepción a favor de Jesucristo, excepción única, legitimada por la dignidad sobreeminente del Hijo de Dios, quizá se creían dentro de la doctrina del Apóstol entendiendo únicamente respecto de la

[66] Hechos XVII, 32: *'Εχλεύαζον.*

[67] Hechos XXVI, 24.

[68] I. Cor. XV, 12: *Εἰ δὲ Χριστὸς κηρύσσεται ὅτι ἐκ νεκρῶν ἐγήγερται, πῶς λέγουσιν ἐν ὑμῖν τινες ὅτι ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν.* Nótese el *τινές*: se trata de cristianos (*ἐν ὑμῖν*) y no de infieles. Se debe dar a *οὐκ ἔστιν* su sentido ordinario: "No hay".

regeneración bautismal, especie de resurrección espiritual, la resurrección que él predicaba.

Negar nuestra propia resurrección es, a los ojos de Pablo, negar la Resurrección de Cristo; porque lo uno es el corolario de lo otro, o, más bien dicho, lo uno es imposible sin lo otro. Para no pecar contra la lógica, es menester: o admitir ambas resurrecciones o negar las dos a la vez. Pero si Cristo no resucitó, el Cristianismo es una pura mentira. Vana es la predicación de los Apóstoles que fundan sobre tan frágil apoyo todo el Evangelio; vana es la fe de los fieles, puesto que descansa en esa pobre base; los mensajeros de la buena nueva no son sino falsos testigos que calumniosamente imputan a Dios un milagro que El no ha hecho. ¡Y cuántas consecuencias más para los cristianos! Mientras viven están sumergidos en sus pecados; cuando mueren están perdidos sin remedio. No tiene igual la miseria de vivos y muertos. En efecto, si Jesucristo no resucitó, no es ni el Hijo ni el enviado de Dios; si no es el Mesías, no puede ser el Salvador; si no es el Salvador, carecen de eficacia la fe en El y el Bautismo en su nombre. De lo cual resulta que el Evangelio es tan sólo una impostura; la Justificación, una añagaza; la Esperanza, una quimera; la Vida, un despreciable delirio con la perspectiva de la nada o de la desdicha: la nada después de la tumba y en este mundo sufrimientos y persecuciones, agravados con privaciones voluntarias y renunciamientos fanáticos. Tal sería, en esta hipótesis, el destino del cristiano [69].

Pero no es la Resurrección de Jesucristo lo que se discute, sino la nuestra, una vez más; y Pablo se dedica a probar que ambas están unidas entre sí por un lazo indisoluble. Nosotros hemos de resucitar *en* Cristo (*ἐν Χριστῷ*) y hemos de resucitar *por* Cristo (*διὰ Χριστοῦ*). En otros términos, Cristo es la causa ejemplar de nuestra resurrección y es también su causa meritoria.

Sabemos por Daniel que justos y pecadores se levantarán un día del polvo para reanudar una vida, sin fin ya, ésta de oprobio, aquélla de glo-

[69] I Cor. XV, 14-19. Todas esas deducciones son claras. Si Cristo no resucitó, la fe es, por una parte, vacía y sin objeto (*κενή*), y por otra, nula y sin efecto (*ματαία*); los discípulos son falsos testigos *respecto a Dios* (*ψευδομάρτυρες τοῦ Θεοῦ*, genitivo objetivo: falsi testes *de* Deo) porque dan falso testimonio *contra* Dios (*κατὰ τοῦ Θεοῦ*). Es más injurioso para Dios, según San Agustín y Santo Tomás, imputarle lo que no ha hecho que negarle lo que ha hecho. Pero si la fe es vana, quimérica y mentirosa, lo son también las esperanzas que da, los bienes que promete, y rectamente se puede concluir: *Ἔτι ἐστὲ ἐν ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν· ἄρα καὶ οἱ κοιμηθέντες ἐν Χριστῷ ἀπώλοντο.* En el último inciso no dice el Apóstol que el alma sería aniquilada si el cuerpo no resucitara, sino que estaría perdida la salvación eterna (*ἀπώλοντο*) si la fe fuera vana y sin objeto.

ria; y San Juan nos enseña que hay dos resurrecciones: la una de vida y la otra de juicio. También Pablo proclama ante el procurador Festo la resurrección de los impíos y la de los justos [70]. Pero en las Epístolas habla únicamente de la resurrección de los justos. Aplicados sus argumentos a la otra no son concluyentes. En efecto, ¿cómo podría ser Cristo la causa ejemplar de quienes no han recibido o conservado la imagen de El y causa meritoria de quienes han pisoteado los méritos del Redentor?

2. El razonamiento fundado sobre la *causa ejemplar* se presenta bajo un doble aspecto: Si los justos no resucitan, no resucitó Cristo; si Cristo resucitó, también los justos resucitarán [71]. Una liga de dependencia une los dos miembros de esas proposiciones condicionales, que o se niegan o se aceptan juntas. Y consta que Cristo resucitó. No lo dudan los escépticos de Corinto; y llegado el caso les cerrarían la boca los testimonios acumulados por Pablo. La consecuencia forzosa es que también los justos resucitarán. ¿Y por qué? Porque Jesucristo "resucitó de entre los muertos como primicias de los que duermen" [72]. Las primicias son la promesa y la prenda de la recolección: no serían primicias sin la recolección de la cual son ellas el anuncio. Aunque menos estimada y de menor precio, la recolección no es de naturaleza distinta que las primicias: todo es el fruto de la misma semilla, el producto del mismo campo, el rendimiento del mismo cultivo. Así es que Cristo no tendría derecho a los títulos que le pertenecen; no sería el "primogénito de entre los muertos, las primicias de los que duermen", si sólo El hubiese resucitado, con exclusión de sus hermanos. Se ve fácilmente que la razón última de todo esto radica en la solidaridad de los elegidos con su Redentor. "Así como todos los hombres mueren en Adán, todos también serán vivificados en Cristo" [73]. Para contraer, en el cuerpo y en el alma, la deuda de muerte, basta con pertenecer al linaje de Adán y ser uno con él por el hecho de la generación natural; para tener, en el cuerpo y en el

[70] Dan. XII, 2; Juan V, 29; Hechos XXIV, 15: *ἀνάστασιν μέλλειν ἔσεσθαι δικαίων τε καὶ ἀδίκων.*

[71] I Cor. XV, 16: *Εἰ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται.* Para la forma positiva de esta proposición, véanse II Cor. IV, 14 (*ὁ ἐγείρας τὸν κύριον Ἰησοῦν καὶ ἡμᾶς σὺν Ἰησοῦ ἐγερεῖ*); I Cor. VI, 14; Rom. VIII, 11, etc.

[72] I Cor. XV, 20: — *Νυνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν, ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων* XV, 23: *Ἀπαρχὴ Χριστὸς ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ.* El argumento fundado sobre *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* (Col. I, 18; Apoc. I, 5) viene a dar casi a lo mismo. Al contrario, es muy diferente la prueba sacada de las *primicias* del Espíritu Santo (Rom. VIII, 23). Será explicada, con las demás no tocadas aquí, en la segunda parte de esta obra.

[73] I Cor. XV, 22: *οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται.*

alma, la prenda de vida, basta con ser incorporado al segundo Adán y no hacer más que uno con El por el hecho de la regeneración sobrenatural. Cuantos mueren en Adán a consecuencia de la naturaleza común recibida de él, serán vivificados en Cristo, a condición de comulgar en su Gracia. Salta a la vista que esta argumentación sería defectuosa si Pablo hablara aquí de la resurrección general de los muertos; es, en cambio, irrefutable, restringida a la resurrección de los justos: tiene sus raíces en la teoría del Cuerpo Místico, tan predilecta del Apóstol. Desde el momento en que somos injertados en Cristo por el Bautismo, comenzamos a vivir de la Vida de El, a participar de sus privilegios y de sus destinos, así como la rama injertada en el tronco absorbe su jugo y su savia. Desde entonces adquirimos un derecho a la resurrección gloriosa. Dios debe resucitarnos, porque somos miembros, porque somos parte integrante de Cristo. Eso no es una simple conveniencia: es una necesidad en la providencia actual, es un corolario evidente —en el presente orden de cosas— del Plan Redentor de Dios.

Es todavía más clara la segunda demostración, que se desprende de la noción de *causa meritoria*. Ningún cristiano puede ignorar, porque esta verdad pertenece a la catequesis elemental, que Jesucristo tiene la misión de reconstruir lo destruido por el primer Adán. Tal destrucción es, en resumen, la privación de la justicia original y la pérdida de la inmortalidad. Si Cristo no fuera vencedor de la muerte de la misma manera que lo es del pecado, no habría cumplido más que la mitad de su obra: "La muerte es la obra de un hombre; la resurrección de los muertos será también la obra de un hombre" [74]. Entre los enemigos que habrá que destruir está la muerte. La cual será vencida al último, pero es menester que sea vencida; y quedaría triunfante si Jesucristo fuera impotente para arrancarle la presa. Hasta que se revista de inmortalidad lo que hay de mortal en nosotros, y solamente hasta entonces, podremos cantar en la embriaguez del triunfo: "¡Oh muerte! ¿dónde está tu victoria? ¡Oh muerte!, ¿dónde está tu aguijón?" Jesús habría fracasado definitivamente en su lucha contra la gran enemiga, si se hubiese contentado con desafiarla en cuanto a Sí mismo, pero dejándola en posesión de sus víctimas.

3. A estos dos argumentos fundados sobre la esencia de la Redención, Pablo agrega una prueba por partida doble que deduce de la convicción íntima de los fieles y de la conducta de los Apóstoles. Demuestra con lo primero que la resurrección es conforme a los anhelos de la naturaleza.

[74] I Cor. XV, 21: *δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις.*

Además, la persuasión de los Apóstoles es por sí sola una enseñanza [75]. Existía en Corinto una curiosa costumbre y probablemente también en las demás cristiandades. Cuando un catecúmeno moría antes de alcanzar el Bautismo, uno de sus parientes o amigos hacía las veces de él en las ceremonias del Sacramento. ¿Qué significación tenía ese acto? Es difícil decirlo con precisión [76]. San Pablo ni lo aprueba ni lo vitupera. No ve en ello más que una profesión de fe en la resurrección de los muertos. En efecto, el Bautismo, simbolizado por el árbol de la vida, deposita en el cuerpo un germen de inmortalidad; completa, por el rito externo de la incorporación a Cristo, la regeneración producida interiormente en el alma por la Gracia invisible; imprime en el cristiano un sello indeleble en virtud del cual será reconocido el último día como miembro de Cristo. He aquí el signo distintivo que los Corintios querían suplir —en cuanto les era posible— en los catecúmenos muertos sin Bautismo. Tal práctica no era, en sí, supersticiosa: era una protesta solemne de que el difunto pertenecía a Jesucristo y de que le había faltado tiempo, pero no deseos, para convertirse en miembro efectivo de la Iglesia visible. Tampoco se equivocaban al pensar que, en virtud de la Comunión de los Santos, podía ser de provecho para el difunto un acto de fe y de piedad de parte de ellos. Pero el peligro estaba en creer que al hacerse bautizar por los muertos (*ὑπὲρ τῶν νεκρῶν*), es decir, en provecho de los muertos, en lugar y a cambio de éstos (*ἀντὶ τῶν νεκρῶν*) se bautizaban los vivos,

[75] I Cor. XV, 31-32. Compárese con II Cor. IV, 11-12.

[76] I Cor. XV, 29: *Ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν; εἰ ὅλως νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν.* Casi no importa, en cuanto al sentido, que el punto de interrogación se ponga después de *ἐγείρονται* como en la Vulgata, o después de *νεκρῶν*, como lo hacen las mejores autoridades griegas. El Ambrosiaster explica muy bien este texto, por sí solo bastante claro: "Tam securi erant de futura resurrectione, ut etiam pro mortuis baptizarentur, si quem mors praevenisset... Non factum illorum probat sed fidem fixam in resurrectione ostendit". Véase Tertuliano *Ad Marc.* V, 10; *De resurrect.* 48: Cuando los herejes de diversas sectas se apoderaron de esa práctica uniendo a ella sus errores (Véase Epif. *Haeres.* XXVIII, 7; Filastr., *Haeres.* 49; Crisóstomo, *Comment.*), los intérpretes trataron de explicar de diferente manera el texto. Por "muertos" entendieron: o las obras *muertas* (*Sedulio*, etc.), o nuestro cuerpo que se puede comparar a un *cadáver* (Crisóstomo y, en otro sentido, Teodoreto), o los *cuerpos* de los mártires (Lutero, dando a *ὑπὲρ* el sentido de "sobre" y suponiendo que se daba el Bautismo *sobre* la tumba dé los santos), o *Cristo* (Lightfoot, etc., tomando el plural por un singular), o los *moribundos* a quienes se llamaría muertos por anticipación (Epifanio, Estio, etc., que ven allí una alusión a los *clinici*, a los catecúmenos cuyo bautizo se apresuraba a causa de un peligro de muerte). Muchos dieron a la palabra *βαπτίζεσθαι* el sentido de "mortificarse" para provecho de los muertos. Nuestra opinión, que es evidentemente la más natural y la única que no parece forzada, es también la más común.

de manera de transmitir a aquéllos los efectos del Bautismo, como si la muerte no fuera el término de prueba y como si los difuntos pudiesen ser auxiliados con algo que no sean los sufragios. Algunos herejes, los cerintianos, los montanistas, los marcionitas, cayeron más tarde en este error y aun llegaron a bautizar a los cadáveres, no sin provocar la reprobación unánime de la Iglesia.

Pablo y sus compañeros de Apostolado dan de la resurrección un testimonio más ilustre. Mueren cada día por sus renunciamientos voluntarios; sus vidas, expuestas a tantos peligros y privaciones, son en verdad una inmolación lenta y continua. Todos podrían decir como San Pablo: "Yo aflijo mi cuerpo y lo reduzco a servidumbre". Pero ¿para qué tratar así al cuerpo si éste no va a tener parte en la recompensa? ¿No será admisible la máxima de los epicúreos? ¿Y no habrá que concluir o que los actos del cuerpo son indiferentes o que la esperanza de una vida mejor es tan sólo una ilusión? Se podría objetar que basta con que sobreviva el alma. Pero, aparte de que en la providencia actual están de hecho indisolublemente unidas la dicha eterna del alma y la del cuerpo, no podría satisfacer nuestras aspiraciones una bienaventuranza incompleta, que tuviera por objeto solamente una parte del compuesto humano. Por otra parte, quienes rechazan la resurrección del cuerpo están muy cerca de negar la inmortalidad del alma. Por lo cual refuta San Pablo ese doble error con los mismos argumentos, como el Salvador mismo.

4. Si la resurrección corresponde a nuestras aspiraciones más íntimas, el modo como ella se cumplirá desconcierta nuestra imaginación. Ninguna idea tenemos de un cuerpo orgánico eternamente incorruptible. No concebimos la vida sensible sin mutaciones, ni las mutaciones sin alteración. Después de que la muerte esparza a los cuatro vientos este puñado de polvo que fue nuestro cuerpo, ¿cómo será posible hallar sus átomos perdidos y presos en mil combinaciones nuevas y cómo se podrá impedir que sigan dispersos? Tal es la objeción que Pablo prevé y que resuelve de antemano: "¿Cómo resucitarán los muertos y con qué cuerpo vendrán?" [77]. Es evidente que nuestro cuerpo debe sufrir una transformación profunda: revestirá la forma de Cristo, quien "transfigurará el cuerpo de nuestra humillación", nuestro cuerpo mísero y sujeto a prueba, "para hacerlo conforme al cuerpo de su gloria" [78], es decir, a su Cuerpo glorificado: transfigu-

[77] XV, 35 *Πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ποίῳ δὲ σώματι ἔρχονται.* Pensamos que *πῶς* se refiere al tema general sobre el *modo* de la resurrección y *ποίῳ σώματι* al punto especial de la *cualidad* de los cuerpos resucitados.

[78] Fil. III, 21.

ración, si se considera que la personalidad será exaltada y ennoblecida sin ser destruida; transformación, con relación a la nueva forma sobrenatural del cuerpo resucitado. El Apóstol explica esta transformación o esta transfiguración con el ejemplo del germen. El germen está dotado de una vida latente que no se manifiesta sino mediante la muerte y la corrupción: se transfigura pereciendo, pues se transforma su vida en una vida más noble, conforme a una ley de proporción establecida por Dios. "Así es la resurrección de los muertos" [79]. El cuerpo del justo, que es la morada del Espíritu Santo, contiene un germen de vida sobrenatural; y la transformación común a todos los santos no excluye de ninguna manera las diferencias de gloria individual proporcionadas a la naturaleza y a la energía del principio vital. Las plantas difieren en perfección y los astros en brillo. ¿Qué hay de extraño en que lo mismo ocurra con los elegidos?

San Pablo enseña expresamente que nuestro cuerpo permanece idéntico a sí mismo tanto en el estado de humillación como en el estado de gloria; afirma que "*este* cuerpo corruptible debe revestir la incorrupción y *este* cuerpo mortal la inmortalidad" [80]. No hay, pues, para qué abusar de la comparación del germen con el objeto de sostener un cambio substancial que equivaldría a la producción de otro individuo distinto. El Apóstol no decide si el grano y la planta tienen o no el mismo principio vital: le interesan poco esos problemas biológicos: su comparación no se refiere sino a la continuación de la vida a través de la muerte y él sabe que la fuerza que transfigurará y transformará nuestro cuerpo hasta hacerlo conforme al cuerpo glorificado de Jesucristo es siempre la misma, no obstante la diversidad de sus efectos y de sus manifestaciones: ella es el *Πνεῦμα* Divino.

Por profunda que sea, la renovación de nuestro ser no llega hasta la creación de una personalidad nueva. El cuerpo "es sembrado en la corrupción y resucita en la incorrupción; es sembrado en la ignominia y resucita en la gloria; es sembrado en la debilidad y resucita en la fuerza; es sembrado cuerpo psíquico y resucita cuerpo espiritual" [81].

De corruptible se convierte en incorruptible y, consiguientemente, en inmortal; de abyecto y de vil y atado por las más humillantes necesidades, se hace digno de honra y de respeto, revestido con una belleza que refleja la imagen de Dios renovada y el brillo de una alma gloriosa; de impotente y de enferma, de sometida a todas las limitaciones de su naturaleza y a todas las derrotas del pecado, se hace superior a los elementos, vencedor

[79] I Cor. XV, 42.
[80] I Cor. XV, 53.
[81] I Cor. XV, 42-44.

del tiempo y señor del espacio; de carnal y de terreno, se hace "espiritual", no aéreo o etéreo, según el significado etimológico de espíritu, ni tampoco semejante a los espíritus celestiales en la manera de ser y de obrar de ellos, por seductora que pueda parecer esta explicación, sino enseñoreado por el Espíritu de Dios que informa al cuerpo en su vida sobrenatural, así como el alma lo mueve, lo penetra y lo informa en su vida sensible. El cuerpo espiritual es un cuerpo semejante al Cuerpo glorificado de Jesús. Del primer Adán tenemos, en virtud de la generación natural, un cuerpo terreno (*χοϊκόν*), un cuerpo psíquico (*ψυχικόν*) que embota al alma y la estorba en sus operaciones; y del segundo Adán recibimos, en virtud de la descendencia sobrenatural, un cuerpo celeste (*ἐπουράνιον*), parecido al suyo [82]. Las propiedades del Cuerpo de Jesucristo —impasibilidad, claridad, entera libertad de acción y de movimiento— serán también las nuestras. Esto es todo lo que la Revelación nos enseña.

Pero Pablo hace ver a los Corintios que la curiosidad que tienen se equivoca de objeto. Quieren saber cómo serán hechos los cuerpos de los resucitados. Pues bien, la transformación de los vivos no es ni menos maravillosa ni menos difícil de ser comprendida; porque "la carne y la sangre no podrían heredar el reino de Dios" [83]. Es necesario un cambio que sea equivalente a una transformación completa:

He aquí que quiero deciros un misterio: no todos moriremos, pero todos nosotros seremos transformados, en un instante, en un abrir y cerrar de ojos, al sonido de la trompeta final; porque la trompeta resonará y los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros seremos transformados. Es necesario, en efecto, que este cuerpo corruptible revista la incorruptibilidad y que este cuerpo mortal revista la inmortalidad [84].

[82] I Cor. XV, 45-49.
[83] I Cor. XV, 50.
[84] I Cor. XV, 51-53: *Ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω· πάντες (μὲν) οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα.* No se puede dudar cuerdamente de que esta sea la verdadera lección. Es la de todas las minúsculas menos una, la de las unciales BKLP (y D de tercera mano), la de todos los Padres griegos y siríacos y la de casi todas las traducciones. Es también la única que conviene al contexto y que se compagina con: *οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα.* San Jerónimo la prefería (*Epist.* CXIX, 5-7, t. XXII, 968-973), aunque haya dejado subsistir en la Vulgata la antigua traducción latina que supone la lección: *Πάντες μὲν ἀναστησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα*, que no cuenta con más autoridad que el códice greco-latino D (*Claromontanus*) del siglo VI. En cuanto a la lección: *Πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα, οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα*, adoptada por una minúscula (núm. 17), tres unciales (ℵ CF) y la traducción armenia, todos los indicios nos permiten decir que es una corrección dogmática. Se cambió de lugar la nega-

Secreto admirable y verdaderamente misterioso que Pablo tiene el encargo de transmitir a los fieles, que él les comunica, en efecto, en tres de las Epístolas: "No todos moriremos, pero todos nosotros seremos transformados". Los justos de los últimos días no conocerán la muerte; la incorruptibilidad los envolverá como con un manto de gloria, sin extinguir en ellos la llama de la vida; todo lo que ellos tienen de mortal será absorbido por la inmortalidad en ese instante indivisible (*ἐν ἀτόμῳ*) que será alumbrado por la fulgurante venida de Cristo.

Jesucristo, causa ejemplar y meritoria de la resurrección de los justos, con la persuasión invencible de los fieles y la certidumbre infalible de los Apóstoles: no son éstas las únicas pruebas que Pablo hace valer a favor de nuestra resurrección. En otras partes habla de Jesucristo primogénito de entre los muertos, de las arras del Espíritu Santo y del deseo sobrenatural que El nos inspira, de su morada en el alma y en el cuerpo del cristiano como en un templo, de la Gracia semilla de Gloria. Es imposible que esos argumentos conexos —cuyos múltiples aspectos examinaremos— no se toquen en algún punto ni se compenetren en ninguna ocasión, pero al menos muestran la gran variedad de puntos de vista del Apóstol y la amplitud de sus horizontes.

ción, por no pensar en que Pablo no habla aquí de los pecadores sino de dos categorías de justos, quienes, sin exceptuar a ninguno, tanto vivos como muertos, serán transformados para reinar con Jesucristo.

CAPITULO III

LA SEGUNDA A LOS CORINTIOS

I. Las malas inteligencias.

1. *Vistazo histórico.* — 2. *Quejas contra Pablo.* — 3. *Apología.*

1. No ha escrito Pablo nada tan elocuente, tan emotivo, tan apasionado como esta Epístola. Vibran aquí con la misma energía la tristeza y el gozo, el temor y la esperanza, la ternura y la indignación. Es una mina inagotable para el ascetismo y la mística, por el arte de elevar los incidentes más triviales en alas de los más altos principios de la Fe.

Después de más de tres años de haber salido de Corinto, sólo una vez había vuelto a ver el Apóstol a sus neófitos. Nos parece absolutamente cierta esta visita, aunque no la mencionan los Hechos, porque si se pueden entender de un simple proyecto de viaje tres veces renovado las palabras: "Por tercera vez me preparo para ir a veros", no se podría entender lo mismo de estas otras: "Voy a vosotros por tercera vez", ni mucho menos de las siguientes: "Repito mientras estoy ausente, como lo hice cuando estuve presente por segunda vez, que si vuelvo de nuevo ya no perdonaré". Explicar esto de una presencia imaginaria y de proyectos no realizados nos parece contrario a toda exégesis recta [1].

[1] II Cor. XII, 14: *Τρίτον τοῦτο ἑτοίμως ἔχω ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς.* Téngase en cuenta el conjunto que parece exigir algo más que una serie de proyectos. II Cor. XIII, 1-2: *Τρίτον τοῦτο ἔρχομαι πρὸς ὑμᾶς... Προείρηκα καὶ προλέγω, ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν.* Tan claros son estos textos, que no necesitan comentarios.—Es imposible determinar el carácter de la segunda visita a Corinto. Si la palabra *πάλιν* se refiere a *ἐν λύπῃ* en la siguiente frase (II Cor. II, 1): *Ἔκρινα δὲ ἐμαυτῷ τοῦτο, τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν*, la visita estuvo acompa-

Hacia el final del apostolado en Efeso, San Pablo escribe a los Corintios que terminen la colecta a favor de los pobres de Palestina, con el objeto de que todo esté listo al llegar él para poder llevar el producto a Jerusalén con los delegados que hayan sido escogidos (I Cor. XVI, 1-4). Y agrega: "Estaré con vosotros cuando haya atravesado Macedonia —porque paso por Macedonia. Quizá me detendré con vosotros y aun pasaré allí el invierno, a fin de que vosotros me pongáis en el camino del lugar a donde yo vaya; porque esta vez no quiero veros de paso y espero permanecer algún tiempo con vosotros si Dios lo permite. Pero me quedaré en Efeso hasta Pentecostés (I Cor. XVI, 5-8)".

Veamos ahora el relato de San Lucas, quien acaba de referir el apostolado de Pablo en Efeso: "Terminado esto, Pablo se decide a atravesar Macedonia y Acaya para ir a Jerusalén, diciendo: Después de estar allá, es necesario que yo vea a Roma. Habiendo enviado a Macedonia a sus subordinados, Timoteo y Erasto, se quedó él mismo algún tiempo en Efeso" (Hechos XIX, 21-22). Aquí se coloca el dramático incidente que por poco cuesta la vida del Apóstol. Después de haberlo descrito, San Lucas continúa: "Apaciguado el tumulto, Pablo llamó a sus discípulos, los exhortó, les dijo adiós y partió para Macedonia" (Hechos XX, 1).

Todo esto es muy claro. Terminada la evangelización de Efeso, Pablo quiere visitar una vez más sus Iglesias de Macedonia y la de Corinto, llevar después a Jerusalén el producto de las colectas y, finalmente, ir a Roma, porque considera como terminada su obra en Oriente. Y esto es, en efecto, lo que de Corinto escribirá a los Romanos (Rom. XII, 22-23).

Veamos las fechas. La primera a los Corintios fue escrita en primavera, alrededor de las fiestas de Pascua (I Cor. V, 7). Pablo quería seguir entonces en Efeso hasta Pentecostés y aún más tiempo, porque traía entre manos una obra importante que realizar (I Cor. XVI, 8-9). El motín de los plateros, que fue muy probablemente en mayo o en junio, época de las fiestas de Diana, precipitó el viaje de Pablo a Macedonia (Hechos XX, 1). El Apóstol hizo un breve alto en Tróade (II Cor. II, 12-13). La visita a Macedonia duró, por lo tanto, cinco o seis meses, porque los tres meses que él pasó en Corinto (Hechos XX, 3) fueron de diciembre a marzo, puesto que estuvo de vuelta en Filipos antes de la fiesta de Pascua (Hechos XX, 6).

ñada de tristeza; pero *πάλιν* puede referirse a *ἐλθεῖν* o puede hacer alusión el Apóstol a su *primer* llegada, inmediatamente después de su fracaso de Atenas. Concluir de II Cor. XII, 21: *μὴ πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσῃ με ὁ Θεός μου*, que Pablo hubo de sufrir entonces una humillación, es leer más de la cuenta entre líneas, porque *πάλιν* está demasiado lejos de *ταπεινώσῃ* para calificar a este verbo. Con mayor razón se podría deducir de II Cor. XIII, 2: *Ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι*, que debió usar entonces de indulgencia, porque *πάλιν* puede referirse a *οὐ φείσομαι* tan bien como a *ἐλθεῖν*. Por otra parte, el Apóstol quiere proporcionar con su visita un segundo gozo (II Cor. I, 15): *ἵνα δευτέραν χαρὰν σχῆτε*. Luego la visita anterior fue considerada como un favor.—Un texto en que no se ha parado mientes debidamente (I Cor. XVI, 7): *Οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἄρτι ἐν παρόδῳ ἰδεῖν*, prueba: 1/o. que esta segunda visita fue breve; 2/o. que fue anterior a la primera Epístola a los Corintios.—Al anunciar Pablo para *esta vez* (*ἄρτι*) una visita más larga, no hace alusión —y esto es evidente— a su primera estadía en Corinto, la cual había sido de dieciocho meses.

¿Qué hizo Pablo durante los cinco o seis meses de estadía en Macedonia? ¿Hizo entonces una rápida visita a Corinto para arreglar personalmente los asuntos pendientes? Esto es posible, aunque nada hay que lo indique de manera positiva. ¿Fue mal recibido por los Corintios y despedido con ultrajes? También esto es posible, si bien se ve; pero ¿no sería más bien Timoteo el injuriado? Porque siendo discípulo de Pablo éste pudo considerarse como ofendido en lo personal. Muchos lo creen así. En efecto, al enviar el Apóstol a Timoteo a Macedonia (Hechos XIX, 22), preveía el caso de que éste llegara hasta Corinto (I Cor. XVI, 10) y se preguntaba cómo sería recibido allí su joven discípulo: *Si venerit Timotheus videte ut sine timore sit apud vos... Ne quis illum spernat.* ¿Escribió entonces San Pablo una carta *severa y terrible* para vengar: o la afrenta personal o el ultraje hecho a su representante? Muchos lo admiten así y es difícil probarles lo contrario. ¿Se perdió enteramente esa severa carta o subsistió, al menos en parte, en los cuatro últimos capítulos de la segunda a los Corintios? Cada una de las dos hipótesis tiene ardientes partidarios. Finalmente, ¿sufrió el Apóstol, durante su estadía en Macedonia, un ataque de la enfermedad que tanto lo importunaba? Esto no es inverosímil y algunos piensan que a eso se refiere en la segunda Epístola.

Se puede defender y atacar estas conjeturas y otras semejantes. No nos detenemos en este punto, porque no tiene sino una relación muy lejana con la Teología del Apóstol [2].

Nuestra Epístola ofrece la curiosa particularidad de que cada una de sus tres partes forma como un todo completo independientemente de las demás, como si nada las ligara entre sí. Los siguientes títulos resumen perfec-

[2] Véase Heinrici, *Der zweite Brief an die Korinther*', 1900 (*Meyer's Kommentar*) p. 9-32; Plummer, *Second Epistle to the Corinthians*, Edimburgo, 1915; Allo, O. P. *Seconde Epître aux Corinthiens*, 1935, p. 15-19 y 48-77. El P. Allo consagra a esas *conjeturas* —así es como él las llama, p. 52 y 53— seis *Excursus* tan interesantes como eruditos. Plummer propone *doce hipótesis*, de las cuales dos le parecen ciertas, dos casi ciertas, dos probables y las seis restantes dudosas. Pero agrega acertadamente que es más fácil formarse uno tal o cual opinión que hacer que los demás la adopten.

tamente el objeto de ellas.—Las equivocaciones (cap. I-VII).—La colecta (cap. VIII-IX).—Los adversarios (cap. X-XIII).

2. Los revoltosos de Corinto se armaban contra el Apóstol con una queja verdaderamente fútil. Lo acusaban de ligereza y de inconstancia en cuanto a sus planes de viaje.

Antes de las dificultades cuyo eco nos traen las dos cartas, Pablo había proyectado ir por mar a Corinto, hacer luego una gira por las Iglesias de Macedonia y volver otra vez a Corinto a esperar el bajel que debería llevarlo a Palestina [3]. En la primavera del año 56, al estar escribiendo Pablo nuestra primera Epístola, habían cambiado ya por completo sus planes, no sabemos por qué causa. Se proponía entonces celebrar la fiesta de Pentecostés en Efeso, tomar en seguida el camino por tierra para atravesar Asia en pequeñas jornadas, con un alto un poco más prolongado en Macedonia, y llegar a Corinto hacia fines del estío [4]. El imprevisto tumulto de los plateros y de los fabricantes de estatuitas debió precipitar el viaje de Pablo. De lo cual resultó que Tito, despachado por el Apóstol a Corinto y a quien éste creía hallar en Tróade, no estaba allí todavía. Pablo se fue entonces a Macedonia y allí lo esperó, quizá en Filipos; y como no quería volver en persona a Corinto antes del arreglo de todas las dificultades, puso en manos de Tito nuestra segunda carta [5]. Pues bien: el nuevo itinerario que comunicaba Pablo a los Corintios en la primera Epístola había sido para ellos una sorpresa y una decepción. Habían contado ellos con verle más pronto. En vano les hizo brillar ante sus ojos, como compensación, la perspectiva de una visita más prolongada: "Quizá me detendré entre vosotros y pasaré allí aun el invierno... Porque esta vez no quiero veros de paso; espero quedarme algún tiempo con vosotros" [6]. En vano insiste en la necesidad de

[3] II Cor. I, 15-16. *Ἐβουλόμην πρότερον πρὸς ὑμᾶς ἐλθεῖν... καὶ δι' ὑμῶν διελθεῖν εἰς Μακεδονίαν, καὶ πάλιν κτλ.* El *πρότερον* se refiere al momento anterior a las dificultades, al momento en que la confianza mutua no había sido turbada por ningún desacuerdo y en que se podía decir con toda verdad: *Καύχημα ὑμῶν ἐσμεν καθάπερ καὶ ὑμεῖς ἡμῶν* (II Cor. I, 14). Nótese la transición entre esta frase y la siguiente: *Καὶ ταύτῃ τῇ πεποιθήσει ἐβουλόμην*; y nótense los motivos de diferir el viaje que serán mencionados más adelante.

[4] I Cor. XVI, 5-9. Aquí desecha el Apóstol tácitamente un plan anteriormente formado, plan conocido por los Corintios: "Iré a vosotros cuando yo haya atravesado Macedonia; *porque atravieso Macedonia*". Esta observación sería extraña si el paso por Macedonia no tuviese algo de inesperado y de contrario a la esperanza de los fieles.

[5] II Cor. II, 12-13; VII, 6; XIII, 10.

[6] I Cor. XVI, 6-7.

volver a visitar primero a los Macedonios, aunque en el primer proyecto se dejaba el verlos para después que a los Corintios. Movidos sin duda por los cabecillas, los neófitos no aceptaban esas explicaciones. ¿Qué significan esos retardos? ¿Por qué promete si no está seguro de cumplir? "¿Acaso decidí esto por ligereza? ¿O mis decisiones son según la carne para que haya en mí el sí y el no? Tan cierto como que Dios es fiel, no os decimos el sí y el no" [7]. Si ha diferido su visita, es por compasión de ellos. El debió castigar con rigor; pero no quiere que su retorno esté velado por la tristeza. Ha dado tiempo para que el nublado se disipe.

A esta ridícula acusación, se agregaban reproches harto graves. Pablo estaba acusado de doblez en su predicación, de arrogancia en su lenguaje, de tiranía en su gobierno. Las imputaciones de los malquerientes, recordadas aquí y allá no sin ironía, nos sirven de señales para seguir un pensamiento cuya hilación se afloja a veces pero sin romperse jamás. La apología de Pablo, que no desciende a mezquinos puntos personalistas, pues se mantiene siempre en serenas alturas, puede resumirse así: el Apóstol anda con su frente levantada, sin disimulos ni falsías, porque tiene el honor de ser el mensajero del Evangelio.—Lo que en él se llama arrogancia es tan sólo el legítimo sentimiento de su dignidad y la certidumbre de que su verdadera fuerza está en su debilidad.—Habla atrevidamente y obra en igual forma, pero su calidad de embajador de Cristo autoriza esta libertad apostólica.

3. Deslealtad, engaño, política son nombres odiosos, sospechas absurdas, tratándose de este hombre; y, sin embargo, esos eran los términos precisos de la requisitoria dirigida contra él. Se hallaban en sus cartas equívocos intencionales y habilidades de mala ley: "No os escribimos, contesta él, sino lo que vosotros podéis leer y comprender. Espero que al fin lo comprendáis... No nos parecemos a otros muchos que adulteran la palabra de Dios; mas os hablamos con toda sinceridad, como de parte de Dios, en presencia de Dios, en Cristo" [8]. La oposición existe entre la sinceridad del Apóstol que predica la palabra de Dios tal cual es ella, sin mezcla y sin falsificación de ninguna especie, y los vergonzosos artificios de los intrusos que la acomodan al gusto de sus oyentes, así como los hosteleros adulteran sus vinos (*καπηλεύοντες*) mediante hábiles mezclas, a fin de ganar más dinero. La sinceridad es, según

[7] II Cor. I, 17-18.

[8] II Cor. II, 17: *Οὐ γάρ ἐσμεν ὡς οἱ πολλοὶ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, ἀλλ' ὡς ἐξ εἰλικρινίας... λαλοῦμεν.* Nótese el gran número de sinónimos que expresan esas ideas conexas: sinceridad (*εἰλικρινία*, I, 12; II, 17), confianza (*πεποίθησις*, I, 15; III, 4; X, II), franqueza (*παρρησία*, III, 12; VII, 4) entusiasmo en la palabra y en la acción (*θαρρῶ*, V, 6. 8; VII, 16; X, 1.2), libertad (*ἐλευθερία*, III, 17).

se ve, la palabra del día. ¿Cómo podría ser que un Apóstol de Jesucristo careciera de rectitud? ¿Podría avergonzarse de su misión o disimular su mensaje? El ministerio de la Antigua Alianza inundaba el rostro de Moisés de una luz tan deslumbradora, que los hijos de Israel no podían mirarla: pero aquél no era más que el ministerio de la letra y el Evangelio es el del espíritu; aquél era el ministerio de la servidumbre y el Evangelio es el de la libertad; aquél era el ministerio del temor y el Evangelio es el de la confianza filial; aquél era un ministerio destinado a terminar, mientras que el Evangelio es hecho para que permanezca siempre [9]. ¡En buena hora se cubría Moisés el rostro con un velo al hablar al pueblo! Es de comprenderse que ese velo de Moisés esté sobre los ojos y sobre el corazón de todos aquellos que leen al antiguo conductor. Pero Moisés mismo arrojaba lejos de sí su velo cuando se volvía hacia el Señor; y los ciegos adeptos de la Ley Mosaica desecharán también su velo al final de los tiempos, cuando se conviertan a Jesucristo. Para nosotros, heraldos de la Ley de Gracia, todo velo sería indecoroso:

Contemplando a cara descubierta la Gloria del Señor, nos hemos transformado de gloria en gloria en esta misma imagen, como por el Espíritu del Señor. Por lo cual, misericordiosamente honrados con este ministerio, estamos sin desfallecimiento; desechamos la infamia que busca la sombra; lejos de seguir los rodeos de la doblez y de falsificar la palabra de Dios, nos recomendamos delante de Dios a toda conciencia humana por la clara manifestación de la verdad. Si nuestra predicación es equívoca, es equívoca para los hijos de perdición, para aquellos cuyo espíritu ha cegado el dios de este mundo, para los infieles incapaces de establecer el esplendor del glorioso Evangelio de Cristo, que es la imagen de Dios [10].

Las otras dos acusaciones son de tal manera conexas, se tocan en tantos puntos, que casi no pueden ser separadas. También el Apóstol las refuta al mismo tiempo. Lo que los adversarios califican de arrogancia y vanagloria es tan sólo la justa apreciación que el Apóstol hace de su carácter sagrado; lo que ellos califican de tiranía y de abuso de poder es únicamente el ejercicio obligatorio de la misión apostólica:

Esta confianza la tenemos en Dios por Cristo.
No es que por nosotros mismos seamos *aptos* para concebir
alguna cosa como (proveniente) de nosotros mismos,

[9] II Cor. III, 6-16.

[10] II Cor. III, 18; IV, 4.

mas nuestra *aptitud* es (un don) de Dios,
que nos ha *hecho aptos* para ser los ministros
de la nueva alianza [11].

Acababa de hablar de sí mismo en términos que podrían condenarlo como fatuo y presuntuoso [12]. De lo cual se libra con tanta oportunidad como talento [13]. No, dice ahora, nuestra seguridad —la mía y la de mis compañeros de apostolado— no es excesiva: es sobrenatural, en su fuente y en su objeto; viene de *Cristo,* nuestro Mediador universal en el orden de la salvación; tiende *hacia* Dios, como a su término y a su punto de apoyo. Luego es legítima, porque no se funda sobre nuestros propios recursos sino sobre el cimiento de la Gracia Divina. Por nosotros mismos no podemos nada; somos incapaces, *ineptos,* aun para concebir y apreciar los medios de llenar nuestro sagrado ministerio; toda nuestra *aptitud* viene de Dios y sólo de El, quien nos ha *hecho aptos* para nuestras sublimes funciones. Lejos de atribuirse el éxito de su apostolado, el Apóstol afirma tener necesidad del socorro divino aun para juzgar de lo que debe hacer y con mayor razón para obrar.

Cuando los teólogos deducen de este pasaje la necesidad de la Gracia para todo acto bueno en el orden sobrenatural, se puede preguntar si la prueba de ello dimana del análisis mismo del texto o si es la conclusión de un razonamiento más o menos complejo. No se ignora que San Agustín entendía, en sus últimas obras, el *sufficientia nostra* de *todos* los cristianos y el

[11] II Cor. III, 4-6.
Πεποίθησιν δὲ τοιαύτην ἔχομεν διὰ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Θεόν·
οὐχ ὅτι ἀφ' ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν λογίσασθαί τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν
ἀλλ' ἡ ἱκανότης ἡμῶν ἐκ τοῦ Θεοῦ
ὃς καὶ ἱκάνωσεν ἡμᾶς διακόνους καινῆς διαθήκης.

La traducción latina: *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis* podría dar la impresión de que *a nobis quasi ex nobis* depende de *cogitare*; pero la colocación de las palabras en el texto griego hace ver que *a nobis* (*ἀφ' ἑαυτῶν*) modifica a *sufficientes simus* (*ἱκανοί ἐσμεν*) o más bien a la expresión compleja *sufficientes simus cogitare aliquid.* Es evidente que *quasi ex nobis* explica y determina al *a nobis* que es menos preciso, designando *ἀπό* (*a*) el origen de un título cualquiera, indicando *ἐκ* (*ex*) más distintamente la fuente inmediata.—El verbo *λογίζεσθαι,* que es el *reputare* de San Jerónimo y el *aestimare* del Ambrosiaster, no significa simplemente "pensar, concebir", sino "estimar, apreciar": indica un juicio práctico que gobierna a la acción.—Nótese el juego de palabras (*ἱκανός, ἱκανότης, ἱκάνωσεν*) a que lleva el tema II, 16: *καὶ πρὸς ταῦτα τίς ἱκανός*; Pablo se sirve del giro que emplea de ordinario para evitar las posibles equivocaciones: "Yo no digo que por nosotros mismos seamos capaces de concebir alguna cosa" (*οὐχ ὅτι,* véase I, 24; no se confunda con *ὅτι οὐ*).

[12] II Cor. II, 14-17.

[13] III, 1-3.

cogitare aliquid de *todo* pensamiento que se encamine a nuestra salvación [14]. De esta suerte, la necesidad de la Gracia resultaría formalmente de nuestro texto en cuanto a la fe inicial y, con mayor razón, en cuanto a los demás actos que llevan a la salvación. Pero si con todos los comentaristas, inclusive Santo Tomás, se entienden de Pablo y de sus colaboradores el *non quod sufficientes simus* y el *sufficientia nostra*; y si, además, entendemos, con los mejores intérpretes, el *cogitare aliquid* de los pensamientos que se refieren al ministerio apostólico, no se llega a la mencionada conclusión sino por un doble argumento de paridad o, si se quiere, por un doble *a fortiori*: argumento legítimo, fundado en el sentido literal, pero que lo rebasa. El canon 7 del segundo Concilio de Orange no decide el punto.

En el terreno en que está colocado, Pablo tiene la ventaja de su parte respecto a sus adversarios. Los Apóstoles son los depositarios de la verdad evangélica. ¡Nada importa que sean o parezcan ineptos desde el punto de vista humano! "Tenemos nosotros este tesoro en vasos de arcilla, a fin de que el valor inconmensurable (de los resultados obtenidos) sea de Dios y no de nosotros" [15]. Aunque la naturaleza humana, destinada a ser el recipiente de los Dones Divinos, es por sí sola tan vil, que justifica la metáfora de los vasos de tierra, es probable que aluda aquí San Pablo a la carencia de cualidades externas que parecería descalificarlo para el apostolado: su estilo incorrecto, su aspecto insignificante, su cuerpo enfermo. ¡Bien! Pero mientras más despreciable es el instrumento más divino será el efecto. Bajo la mano omnipotente de Dios, la debilidad opera fuerza, la muerte engendra vida, la nada es fecunda. Pablo se complace en este contraste, que nada tiene de paradojal, excepto la forma. El ve, pues, sin desanimarse, que su cuerpo se agota; está orgulloso de comprobar en sí mismo el estado de muerte de Jesús. Este pensamiento eleva a Pablo en un vuelo de águila a las más sublimes regiones de la Esperanza cristiana. La muerte le hace pensar en la resurrección. La gradual decadencia de esta tienda terrena le recuerda la imperecedera morada del Cielo. Y sueña en emigrar de este mundo para vivir con Cristo. El sentimiento que domina al Apóstol, que espera el triunfo final, puede traducirse así: confianza, valentía, audacia santa y libertad apostólica.

[14] *De praedest. sanctor.* 2; *Contra duas epist. Pelag.* II, 8; *De dono persever.* 8 y 13, etc.

[15] II Cor. IV, 7: *Ἔχομεν δὲ τὸν θησαυρὸν τοῦτον ἐν ὀστρακίνοις σκεύεσιν, ἵνα ἡ ὑπερβολὴ τῆς δυνάμεως ᾖ τοῦ Θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν.* La expresión latina *ut sublimitas sit virtutis Dei* es oscura a causa del lugar que ocupa la palabra *sit*. Se necesita entender esto como si dijera así: *ut sublimitas virtutis sit Dei.*

II. La gran colecta.

1. *Colecta a favor de Jerusalén.*—2. *Tres motivos de la limosna.*

1. Cuando se celebró el Concilio Apostólico, en 49 ó 50, Pablo prometió que pensaría en los hermanos de Jerusalén durante las misiones entre los Gentiles [16]. Los cristianos de la Ciudad Santa vivieron largo tiempo de limosnas; y la especie de comunismo de que hicieron el ensayo al principio [17] no debió contribuir a enriquecerlos. Nunca perdió de vista el Apóstol su promesa. Veía en aquello una prueba de gratitud, de deferencia y de veneración hacia la Iglesia en cuyo seno había nacido el Evangelio. Esos donativos voluntarios estrechaban los lazos entre las dos fracciones de la comunidad cristiana harto inclinadas a separarse; reavivaban los sentimientos fraternales mediante una prueba objetiva; enseñaban a todos la generosidad y el desprendimiento; y, en fin, simbolizaban el gran principio de la solidaridad católica, la Comunión de los Santos. Los Judíos helenistas pagaban anualmente una cuota para las necesidades del Templo: ¿sería posible que los cristianos hicieran menos por el centro de su unidad?

Ya había predicado Pablo la colecta en las Iglesias de Galacia [18]. Las de Macedonia, adivinando los deseos del Apóstol, se le habían adelantado [19]. Tocaba ahora el turno a Corinto y Acaya. Pablo había dado en su primera Epístola instrucciones precisas sobre este punto, respondiendo, sin duda, a las preguntas de los Corintios [20]. Quería que todos los domingos depositara cada quien su donativo a fin de que al llegar él estuviese todo listo. Es evidente que le molestaba el papel de limosnero; no se ocupaba de asuntos de dinero sino con repugnancia. Ahora nos parecen casi excesivas sus precauciones para salvaguardar su buen nombre de íntegro y desinteresado. No quería hacer nada sin testigos, ni consentía en llevar él solo a los destinatarios las sumas colectadas [21]. Tito le había preparado en Corinto las cosas organizando la colecta. Al mandarle el Apóstol esta carta, le encargaba que terminara el asunto lo más rápidamente posible. Los capítulos VIII y IX no son en

[16] Gal. II, 10.
[17] Hechos IV, 32.
[18] I Cor. XVI, 1.
[19] II Cor. VIII, 3-4.
[20] I Cor. XVI, 1-4.
[21] II Cor. VIII, 6-16; IX, 2. Véase Hechos XX, 4.

definitiva otra cosa que lo que en nuestros días se llamaría un sermón de caridad. Pero ¡con cuánta delicadeza se insinúa sin hacerse importuno! ¡Cuántos miramientos y qué habilidad para estimular la generosidad sin convertirla en una obligación ineludible! ¡Qué ropaje tomado de lo sobrenatural para cubrir lo que el tema tiene de prosaico! No se pronuncia la palabra colecta; tampoco la palabra limosna: esto es un acto de beneficencia y de misericordia, un ministerio sagrado, un medio de unirse a los hermanos y de participar de sus oraciones; es el socorro destinado a los santos; es, en fin, una gracia, más aún para quien da que para quien recibe [22].

2. Pablo esgrime tres motivos que rara vez fracasan en sus finalidades: la emulación, el amor propio y el interés [23]. Estos sentimientos son todo-poderosos lo mismo para el bien que para el mal. No se requiere más que ordenarlos y sobrenaturalizarlos: el Apóstol sabe hacerlo a maravilla y nos da, en estas dos páginas, un acabado y admirable modelo de este género de predicación.

Echa mano en primer término de la *emulación*. Los fieles de Macedonia, en lo más recio de la persecución y a pesar de la gran pobreza en que viven, han pedido con instancias que se les permita contribuir a la colecta: "Yo doy de ellos este testimonio; con absoluta espontaneidad han dado cuanto podían y más de lo que podían... No solamente llenaron nuestra esperanza", sino que la excedieron con mucho; "ellos mismos se han dado al Señor y a nosotros". El buen ejemplo de los demás es una lección fácil de comprender. Vosotros, Corintios, "sobresalís en todo, en fe, en doctrina y en ciencia, en solicitud de todas clases y en caridad para nosotros; por lo cual es necesario que sobresalgáis también en esta gracia. Yo no mando (doy un consejo); pero quiero probar la buena ley de vuestra caridad, comparándola con el celo de los demás. Vosotros sabéis, en efecto, que Nuestro Señor Jesucristo, de rico que era, se hizo pobre por nosotros, a fin de enriqueceros con su pobreza misma" [24]. Ya no se trata de los cristianos de Filipos o de Tesalónica. Pablo clava su mirada en el Cielo: lo entreabre y nos muestra al Hijo de Dios despojándose de sus Atributos Divinos y revistiéndose nuestra miseria para asociarnos a sus grandezas y a sus riquezas. ¿Quién sería capaz de resistir a este ejemplo y de hacerse sordo a esta invitación?

El *amor propio* es muy difícil de manejar, pues el elogio es un peligroso específico para quien no sabe dosificarlo. Pablo recuerda a los Corintios que desde hace un año empezaron la colecta, y esto a iniciativa de ellos mismos, sin ninguna presión exterior. "Conozco, agrega, vuestra eficacia, de la cual me glorío entre los Macedonios; yo les repito que Acaya está lista desde hace un año y que vuestro entusiasmo ha provocado el de otros muchos" [25]. Así es que si los Macedonios que acompañarían a Pablo a Corinto se encontraban con que aún no había terminado la colecta, tendría el Apóstol que enrojecer delante de ellos o, más bien, los Corintios mismos quedarían avergonzados. Se vería entonces qué poco merecían las alabanzas que él les había prodigado. No se trata, ciertamente, de que se queden en la miseria por socorrer a los hermanos: que cada quien vea sus recursos y dé en proporción. Lo importante es que la limosna sea el beneficio espontáneo de un corazón generoso y no la contribución forzada del avaro. El objeto de la limosna es nada menos

[22] La palabra *λογία* (colecta) se halla en la primera carta (I Cor. XVI, 1-2), pero no en la segunda. En la cual esto es una *εὐλογία* (IX, 5), *διακονία* (IX, 13) o *διακονία εἰς τοὺς ἁγίους* (VIII, 4; IX, 1), *λειτουργία* (IX, 12), principalmente *χάρις* (VIII, 1.4.7.19), mas se trata de una gracia que recae sobre los bienhechores. La perífrasis más completa es (VIII, 4): *τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους*. Para exaltar aún más la limosna y mostrar mejor su carácter sobrenatural, Pablo la llama también una *gracia de Dios* (VIII, 1) y la pone en relación con la *Gracia* que Jesucristo nos ha hecho al reducirse por nosotros a la pobreza (VIII, 9).

[23] La emulación (VIII, 1-11); el amor propio (IX, 1-5); el interés (IX, 6-15). El final del capítulo VIII explica la medida justa que se debe guardar en la limosna (VIII, 12-15) y contiene el elogio de Tito y de los otros dos mensajeros (VIII, 16-24).

[24] VIII, 9: *Γινώσκετε γὰρ τὴν χάριν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι δι' ἡμᾶς ἐπτώχευσεν πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ ἐκείνου πτωχείᾳ πλουτήσητε.* Es difícil leer este texto sin pensar al mismo tiempo en Fil. II, 6-8 y en Mateo VIII, 20 (Lucas IX, 58). La pobreza es la nota característica de la vida de Cristo y la Encarnación es el principio del desprendimiento. Es muy cierto que *πτωχεύειν* significa "ser pobre" y no "hacerse pobre"; pero también es verdad que el aoristo *ἐβασίλευσεν* quiere decir "inauguró su reino y continuó reinando" y que el aoristo *ἐπτώχευσεν* puede muy bien significar "entró en su estado de privación para perseverar en él". Es, por lo tanto, muy probable que San Pablo piense al mismo tiempo en el desprendimiento que es la Encarnación y en la pobreza voluntaria que la siguió. El primer acto pertenece sin duda a la Voluntad Divina y el otro a la voluntad humana, pero esto no es una objeción decisiva, por lo profundo que es en San Pablo el conocimiento de la unidad de Persona en Cristo. La idea dominante puede ser, según esto, el cambio del Cielo por la tierra (como en Fil. II, 6), pero con alusión a la vida de pobreza que siguió (Mateo VIII, 20). En todo caso, *πλούσιος ὤν* se refiere a la Naturaleza Divina y, como está en correlación con *ἐπτώχευσεν*, si se entiende esta última palabra únicamente de la Encarnación, el sentido será: "Cambió las riquezas del Cielo por la miseria de la humanidad"; si la entendemos a la vez de la Encarnación y de la vida mortal, el sentido será: "Siendo y permaneciendo rico como Dios, abrazó voluntariamente el estado de indigencia de la Encarnación y el estado de desnudez de una vida pobre".

[25] II Cor. IX, 2.

que establecer cierta igualdad entre los cristianos [26]: los ricos dejan lo superfluo de sus bienes temporales para que sea el patrimonio de los pobres y éstos pagan con socorros espirituales mediante sus oraciones y sus bendiciones. Véase cómo se eleva siempre el tono y nos sitúa a cada momento de lleno en lo sobrenatural.

Este último pensamiento nos prepara para el tercer motivo, que está tomado de las *ventajas* de la limosna. La limosna es una semilla de bendiciones espirituales y aun temporales. Existe entre la semilla y la cosecha una ley de rigurosa proporcionalidad. Quien siembra poco no podrá recoger mucho; quien siembra con abundancia se prepara una rica cosecha [27]. Nada más que cuando se trata de limosnas la cantidad es algo accesorio: lo que importa más es la intención caritativa, la prontitud y la dilatación del corazón: *Hilarem datorem diligit Deus* [28]. El avaro puede dar a su pesar, por constreñimiento, por respetos humanos: no siembra para el Cielo. Quien da a los pobres hace un préstamo a Dios. Dios se encarga de reconocer ese depósito y se debe a Sí mismo el no dejarlo improductivo: "Dios es suficientemente poderoso para hacer abundar en vosotros toda gracia, a fin de que, teniendo siempre de todas las cosas lo suficiente, abundéis en todas clases de buenas obras... Quien provee al sembrador de semilla y de pan (del que éste tiene necesidad) para su alimentación, multiplicará vuestra cosecha y hará crecer los frutos de vuestra justicia y seréis enriquecidos por todos conceptos, para que distribuyáis con sencillez de corazón la ofrenda que hará subir hacia Dios las acciones de gracias" [29]. A los intereses espirituales y a los provechos temporales se agrega otra ventaja de otro orden más amplio y más levantado: Dios es glorificado, Cristo es bendecido [30]. Y estas oraciones y estas acciones de gracias que provoca la limosna caen en forma de bendiciones sobre el autor del beneficio. He aquí por qué la limosna es un ministerio sagrado, un acto de culto, una especie de "liturgia" [31], según la bella expresión de San Pablo.

La caridad que está animada por tales móviles no es onerosa para el donante ni humillante para el pobre.

---

[26] VIII, 13-15.
[27] IX, 6.
[28] IX, 7: Prov. XXII, 8 conforme a los Setenta.
[29] IX, 3-11.
[30] IX, 12-14.
[31] IX, 12: *ἡ διακονία τῆς λειτουργίας ταύτης*.

III. Los adversarios de Pablo.

1. Extraños e intrusos.—2. Sus doctrinas y sus miras.—3. Trabajos y favores celestiales de Pablo.—4. El aguijón para la carne.

1. Ciertos críticos, sorprendidos por la diferencia de tono que hay entre las dos partes de la Epístola, han deducido de ello una diferencia de situación y se han hecho la suposición de que los cuatro últimos capítulos formaban primitivamente una carta distinta. No ha conquistado muchos votos esta hipótesis, porque ningún indicio exterior la corrobora. Muy inverosímil es, en efecto, que se haya tenido la idea de mutilar dos cartas auténticas de Pablo para hacer una sola cuyas partes estuvieran mal avenidas. Por lo cual la mayoría de los críticos contemporáneos mantiene la innegable unidad de la Epístola y busca fuera de ella la explicación del cambio de tono y de dirección. Gozoso por las felices nuevas que acaba de comunicarle Tito, abre el Apóstol su corazón: da gracias, alaba, exhorta, aconseja, reprende paternalmente a sus queridos Corintios ya arrepentidos. Las palabras "consolar" y "consolación", que Pablo repite una docena de veces en los dos primeros capítulos, resumen muy bien el sentimiento que lo invade. Y luego, viéndose completamente dueño del terreno, seguro de la simpatía, de la docilidad, de la sumisión y de la obediencia de sus hijos espirituales, se vuelve contra los agitadores y, escribiendo desde este momento en su propio nombre [32], los colma de sarcasmos, los amenaza con represalias y lanza sus rayos sobre ellos. Se ha comprobado en el *Discurso por la Corona* un procedimiento análogo: pero lo que en Demóstenes era un refinamiento del arte, en San Pablo viene siendo la inspiración espontánea de un natural elocuente.

¿Quiénes eran esos intrigantes que se desvelaban por robar a Pablo el fruto de su apostolado? Ante todo, eran extranjeros, puesto que tenían necesidad de cartas de recomendación para hacerse admitir [33]. Tiene siempre el Apóstol gran cuidado en distinguir a esos intrusos respecto de la comunidad de Corinto. Aunque las arterías de ellos sean suficientes para perturbar a la Iglesia entera, no son sino una ínfima minoría en proporción a la masa de los fieles; no son más que "ciertos" individuos [34]. La designa-

---

[32] La carta está escrita (I, 1) a nombre de Pablo y de Timoteo. Pero a partir de II Cor. X, 1, Pablo se queda solo en la escena: *Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος*.
[33] II Cor. III, 1.
[34] X, 2.7.12; XI, 20-21 (*τίς* o *τίνες*).

ción vaga y colectiva de "el que llega" [35] acentúa todavía más el origen extranjero de esos rivales. Estos usurpan "el trabajo de otro" y se jactan de él como de un bien propio; se instalan en las Iglesias ya fundadas e invaden "el dominio ocupado por otros" [36]. Estos tales son "falsos apóstoles, obreros pérfidos que se disfrazan de apóstoles de Cristo; ministros de Satanás que se transfiguran en ministros de justicia, así como Satanás, el jefe de ellos, se transfigura en ángel de luz" [37]. Lo que los caracteriza, según parece, es el amor al lucro. Explotan el Evangelio. Adulteran la palabra de Dios, menos, seguramente, por el placer de corromperla que por el deseo de sacar más dinero [38]. Saquean, chupan, esquilman y devoran al rebaño de que se encargan [39]. La codicia les inspira una acusación singular. Afean en Pablo y le convierten en delito la delicadeza con que éste sacrifica sus derechos y rechaza los regalos. Atribuyen esto a motivos inconfesables, a una ambición desmedida, a desconfianza, a cálculos indignos de un hombre honrado. En realidad, lo que desean es que Pablo los imite, a fin de poder autorizarse con el ejemplo de él o, cuando menos, para librarse de lo odioso del contraste [40].

2. Sería muy interesante saber lo que predicaban y de dónde habían salido. Una hipótesis muy en boga en estos últimos tiempos les atribuye un evangelio opuesto al de Pablo y los convierte en emisarios de la Iglesia de Jerusalén. A pesar del natural atractivo que tiene toda novedad y del poco crédito que se concede a las antiguas opiniones, nos vemos obligados

[35] XI, 4: *ὁ ἐρχόμενος*. La locución *is qui venit* de la Vulgata señala con menos claridad el carácter del extranjero, del intruso.

[36] X, 15-16.

[37] XI, 13-15.

[38] II, 17. La Vulgata traduce *καπηλεύοντες* por *adulterantes*, pero la palabra griega tiene una significación accesoria de ganancia ilícita. *Καπηλεύειν* es propiamente hacer de revendedor, especialmente el hostelero (*κάπηλος*). Platón ridiculiza en su *Protágoras* a los sofistas que llevan a cuestas su erudición de ciudad en ciudad para pregonarla y venderla al por menor (*πωλοῦντες καὶ καπηλεύοντες*). Luciano (*Hermot.* 59) dice la misma cosa de los filósofos y agrega que mezclan, adulteran y miden mal, *ὥσπερ οἱ κάπηλοι*. Esta es probablemente la idea expresada por San Pablo. Los taberneros echan agua al vino para ganar más y le mezclan otras substancias para hacerlo parecer más generoso o arreglarlo al gusto estragado de sus clientes, pero no acostumbran ponerle veneno. Así son los intrusos que están en Corinto, quienes adulteran y falsifican la palabra de Dios (IV, 2: *δολοῦντες τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*), para sacar dinero del Evangelio.

[39] XI, 20.

[40] XI, 7-12 y XII, 13-17.

a rechazar esta doble hipótesis, porque está totalmente desprovista de pruebas.

La conjetura del evangelio antipaulino se funda únicamente en el párrafo más oscuro que tiene la Epístola. Pablo escribe a los Corintios: "Si el que llega os predicase un Jesús que nosotros no hayamos predicado, o si recibís un Espíritu que no hayáis recibido, o un Evangelio que no tuviereis, con razón lo sufriríais" [41]. El último inciso puede traducirse así: "Sufridle", o también: "Con razón le sufrís". Todo depende de una variante consistente en una sola letra de más o de menos.

Cualquiera que sea la lección adoptada, el sentido sigue siendo ambiguo y se debe determinar por el contexto. Pues bien, si los adversarios de Pablo habían predicado en Corinto un Jesús distinto, un Espíritu Santo diferente, otro Evangelio, si habían logrado seducir a los Corintios, si seguían adelante en sus perversos manejos y trabajaban por arruinar la obra del Apóstol, no es creíble ni posible que este último se contentase con una ironía tan velada que la mayor parte de los intérpretes no la ven. Y si acaso no hay ironía aquí, no es admisible que Pablo se concrete a esta fría solución, él, que en la Epístola a los Gálatas fulmina el anatema contra cualquiera que anuncie un evangelio contrario al suyo. No se limitaría a hacer una simple alusión a esas doctrinas perversas: se habría dedicado a inmunizar a los neófitos contra el error. Haría pedazos a los falsos apóstoles burlándose de sus costumbres, de su amor al dinero, de sus vanidades ridículas, de sus perversas maniobras y tendría más de una palabra de indignación y de condenación contra sus herejías, herejías que habrían sido en cosas verdaderamente fundamentales. Se dice que los adversarios de Pablo son judaizantes, como los trastornadores de las Iglesias de Galacia. Pero la carta no hace ni la menor alusión a prácticas judaizantes. Nada dice sobre la justificación por la Fe; nada sobre la impotencia y la inutilidad de la Ley Mosaica. Ni siquiera se menciona la circuncisión.

[41] XI, 4: *Εἰ γὰρ ὁ ἐρχόμενος ἄλλον Ἰησοῦν κηρύσσει ὃν οὐκ ἐκηρύξαμεν, ἢ πνεῦμα ἕτερον λαμβάνετε ὃ οὐκ ἐλάβετε ἢ εὐαγγέλιον ἕτερον ὃ οὐκ ἐδέξασθε, καλῶς ἀνείχεσθε*. La hipótesis es evidentemente absurda y nos obliga a sobrentender lo siguiente: Pero no, esto no es así. Pablo da la razón de ello: "*Porque* (nótese este *porque* que se relaciona con la negación sobrentendida) yo juzgo que no soy en nada inferior a los Apóstoles por excelencia" y, por lo tanto, mi Evangelio no es diferente del de ellos. La traducción de la Vulgata, *recte pateremini*, da por supuesta la lección que nosotros adoptamos, *ἀνείχεσθε* (sobrentendiendo *ἄν*, como acontece con frecuencia, por ejemplo en Rom. VII, 7: *τὴν ἐπιθυμίαν οὐκ ᾔδειν εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν*). No parece que haya sido adoptada la lección *ἀνέχεσθε*, que no tiene de su parte más que al *Vaticanus* y al *Codex Bezae* y que, por lo demás, se puede plegar al mismo sentido.

Es, pues, menester que el Apóstol se ponga a considerar una hipótesis absurda y que lo absurdo de ella lo dispense de refutarla. Si los intrusos llevaban otro Evangelio, otro Espíritu Santo, un Cristo distinto, si agregaban alguna cosa a los bienes espirituales con que habían sido ya enriquecidos los Corintios, éstos tendrían razón en prestarles oído. Pero no; no hay dos Cristos, dos Espíritus Santos, ni dos Evangelios. Los agitadores de Corinto se esfuerzan por suplantar a Pablo, pero sin atacar directamente su predicación. Si adulteran el Evangelio, no es tanto por el deseo de adulterarlo, cuanto por el ansia de sacar dinero y más dinero, por medio de adiciones sospechosas y de hábiles mixturas.

Ciertos exégetas creen haber descubierto la filiación de estos intrigantes. Son Hebreos; se hacen llamar "los Apóstoles por excelencia"; son los cabecillas del partido de Cristo: luego pertenecen a la Iglesia Madre de Jerusalén y quizá son enviados por los directores de ella para neutralizar la influencia de Pablo. Desgraciadamente, esos títulos honoríficos corresponden a los verdaderos Apóstoles y no a los secuaces del diablo. ¿Quién podrá creer que al decir San Pablo: "¿Son ellos Hebreos? Yo también. ¿Son Israelitas? Yo también. ¿Son hijos de Abraham? Yo también. ¿Son ministros de Cristo? Voy a hablar como un insensato: yo lo soy más que ellos" [42], quiera él compararse a los individuos a quienes acaba de llamar falsos apóstoles, impostores y ministros de Satanás? Se nos responderá que irónicamente les dice ministros de Cristo. Pero nada tiene de irónica la frase. No les niega ninguno de esos títulos; solamente reivindica éstos para sí. Toma al mismo tiempo mil precauciones oratorias para hacerse perdonar su jactancia y, como lo dice más de una vez, su insensatez. ¿Trataría con tanto respeto a los mismos que acaba de anonadar con sus burlas? ¿Y guardaría tantas ceremonias por levantarse hasta el nivel de ellos? No, indudablemente. En esos apóstoles por excelencia (*οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι*), a quienes no es inferior, a pesar de su propia insignificancia, Pablo ve a los verdaderos Apóstoles, a los verdaderos ministros de Cristo. Pablo ha trabajado más que ellos; ha sufrido más que ellos. Se le enfrenta el ilustre nombre de los Doce. Pues bien, aunque sufriendo en su humildad. está dispuesto a sostener el paralelo. Ya sabe que esta pretensión puede tener la apariencia de vanagloria y de locura. Pero como representante de Cristo no es inferior a nadie, ni siquiera a esos Apóstoles por excelencia a quienes tanto se sube para rebajarlo a él.

[42] XI, 22: *Ἑβραῖοί εἰσιν; κἀγώ. Ἰσραηλῖταί εἰσιν; κἀγώ. Σπέρμα Ἀβραάμ εἰσιν; κἀγώ. Διάκονοι Χριστοῦ εἰσιν; παραφρονῶν λαλῶ, ὑπὲρ ἐγώ.* Para hallar ironía en estas palabras es necesario ponerla allí. Veinte veces se excusa el Apóstol de hacer su panegírico: en diversas ocasiones repite que habla como un insensato (*ἐν ἀφροσύνῃ*, XI, 17-21; *παραφρονῶν*, XI, 23, etc.). La única ironía que se podría descubrir en estas dos afirmaciones: (XI, 5) *λογίζομαι γὰρ μηδὲν ὑστερηκέναι τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων*, y (XII, 11) *οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων, εἰ καὶ οὐδέν εἰμι* sería con relación a los agitadores. No niega Pablo a los Doce, ni a los principales de entre los Doce, la calidad de *ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, pero se complace en igualar su propia *nada* con esas sublimes alturas; y repite, quizá a propósito, este título honorífico de que abusan sus adversarios para rebajar al mismo Pablo. En la Epístola a los Gálatas veremos un procedimiento de polémica muy semejante: Pedro, Santiago y Juan son calificados con insistencia de *columnas* o de *personajes eminentes* de la Iglesia (*οἱ δοκοῦντες*, II, 2.6.9), títulos que con gran énfasis les concedían los judaizantes con el ánimo de molestar a Pablo.

3. Se siente uno tentado a regocijarse de que la calumnia haya constreñido al Apóstol a hablarnos de sí mismo y a relatarnos, al mismo tiempo que las grandes cosas que él ha realizado por Dios, una parte de los favores con que Dios lo ha colmado en cambio.

El relato de los Hechos, adrede sobrio y concreto, nos dejaba en verdad adivinar los peligros de toda especie que San Pablo corrió por parte de ladrones, de falsos hermanos, de Judíos y de Gentiles. Las giras del Apóstol por regiones apenas exploradas y situadas en los confines del Imperio, entre poblaciones hostiles o mal dispuestas, sin el aparato de la autoridad y del poder, entrañaban casi inevitablemente fatigas sobrehumanas, prolongados ayunos, hambre y sed, frío y desnudez. Ya conocíamos la lapidación de Listras, la aprehensión y la flagelación de Filipos, la tan arriesgada evasión de Damasco, el dramático motín de Efeso, las precipitadas fugas de Jerusalén, de Antioquía de Pisidia, de Iconio, de Tesalónica, de Berea, de Corinto. Pero nada había que nos hiciera sospechar los tres naufragios anteriores al que San Lucas nos describe tan lleno de palpitantes peripecias, ni el día y la noche pasados en el seno del abismo, sobre algún despojo flotante seguramente, ni los treinta y nueve azotes que los Judíos le infligieron a Pablo en cinco ocasiones diferentes, ni las otras dos flagelaciones que éste sufrió por sentencia de gobernadores, a pesar del título de ciudadano romano que debía haberlo puesto a cubierto de esa pena infamante [43]. Tantos detalles, ignorados por otra parte y mencionados ahora como por casualidad, deben quitarnos la esperanza de reconstruir, con la ayuda de documentos incompletos, la trama completa de su vida.

Si Pablo ha trabajado más que los otros, si ha desafiado más prisiones, más tormentos, más muertes, ha sido favorecido con las gracias más insignes.

[43] II Cor. XI, 23-33.

¿Es necesario gloriarse? No hay para qué, mas llego a las visiones y a las revelaciones del Señor. Yo conozco a un hombre, a un cristiano, que catorce años ha —si en el cuerpo o sin el cuerpo, no lo sé, sábelo Dios— fue arrebatado hasta el tercer cielo. Y este hombre —si en el cuerpo o sin el cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe— fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que no es permitido (o posible) al hombre proferir. Yo me glorificaría con motivo de esto; pero por lo que a mí concierne no me glorificaré sino de mis flaquezas [44].

En este curioso desdoblamiento de su ser, Pablo distingue la parte de Dios, de la cual puede gloriarse puesto que ella glorifica a Dios mismo. Pablo no retiene para sí mismo sino su miseria y también de ella se glorifica, puesto que su bajeza realza, por el contraste, lo admirable de la obra de Dios en él.

No hay acuerdo sobre el significado preciso de *visiones* y de *revelaciones*. Es probable que las revelaciones sean el término genérico que abarque también a las visiones. Una sola relata el Apóstol y tiene el cuidado de fecharla con exactitud, o para señalar mejor la realidad y la certeza de la misma, o para dar a entender que tal acontecimiento hizo época en su vida. Cae ella, en efecto, hacia el principio del ministerio activo de Pablo, al final de su largo retiro en Cilicia, cuando Bernabé fue a buscarlo a Tarso para hacer de él un colaborador en la floreciente cristiandad de Antioquía [45]. Desgraciadamente para nuestra curiosidad, Pablo ignora por completo el modo del rapto, aunque está seguro del hecho en sí. El sabe que fue arrebatado hasta el tercer cielo, al paraíso; que oyó palabras inefables; pero no sabe si su cuerpo tuvo parte o no con su alma en este favor [46]. Sin embargo, esta duda es instructiva por sí sola, porque nos permite concluir que la visión o revelación fue puramente intelectual. Si hubiesen tenido parte en aquello los sentidos, no se explicaría la duda de San Pablo. El

[44] XII, 1-5. Consúltese a Cornely sobre este difícil texto.

[45] Habiendo sido escrita la segunda a los Corintios durante el otoño de 56 ó de 57, el rapto al tercer cielo debió ser el año 43. Es posible hacerlo coincidir con la segunda visita a Jerusalén, hecha en compañía de Bernabé con motivo del hambre (Hechos XI, 30), pero no con la visión que tuvo Pablo en el Templo (Hechos XXII, 17) en el tiempo de su primera visita, porque ésta fue muchos años antes.

[46] Es de notarse que el inciso dos veces repetido *εἴτε ἐκτὸς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα, ὁ Θεὸς οἶδεν* está tomado siempre en sentido absoluto y se refiere al sujeto y al verbo (*ἁρπαγέντα, ἡρπάγη*) al que precede. Así es que la ignorancia de Pablo no fue sobre la participación de su cuerpo en el rapto, sino sobre el *comercio del cuerpo con el alma* en el momento en que ésta era favorecida con la visión celestial.

rapto fue, pues, acompañado de éxtasis y de una completa enajenación de las facultades sensitivas. Los comentaristas están muy divididos en cuanto al rapto mismo. Algunos suponen que el Apóstol ignora si fue transportado al Cielo en cuerpo y alma. En el caso de que el alma sola hubiese sido el objeto de esta traslación local, el cuerpo habría permanecido sobre la tierra en estado de cadáver. Pero otros exégetas, que invocan la autoridad de San Agustín y del Doctor Angélico, ven con razón que este cambio de lugar no es ni necesario ni probable, desde el momento en que no se trata más que del alma. El alma es arrebatada al Cielo cuando los Misterios del Cielo se descubren ante ella, iluminándola Dios en la intimidad de sus Secretos Divinos. Los ángeles llevan consigo el Cielo a todas partes, pues el Paraíso de los elegidos es la dicha de poseer a Dios. Pero ya sea que el alma de Pablo haya sido trasladada a través del espacio hasta la mansión de los Bienaventurados, ya sea que el Cielo haya sido transportado espiritualmente al alma de Pablo, es inútil recurrir a las fantasías rabínicas sobre los *siete* cielos sobrepuestos encima de la tierra. Usando de una locución corriente, que se desnaturalizaría analizándola, Pablo dice haber sido arrebatado *hasta* el tercer cielo, es decir, hasta la cumbre más sublime de la contemplación divina.

4. Dios clavó en la carne de Pablo una espina o aguijón, para mantenerlo en la humildad, llamándolo sin cesar al sentimiento de su flaqueza [47]. La traducción latina *stimulus carnis*, oscura y poco exacta, ha terminado por acreditar una opinión que no tiene gran probabilidad intrínseca, desconocida en la antigüedad y poco conciliable con el texto original. El *σκόλοψ τῇ σαρκί* "la espina en la carne" o "el aguijón para la carne" designaría una propensión a las voluptuosidades carnales, fuente de penosos y humillantes combates. Ni la vejez a la cual se acercaba Pablo, ni el don de continencia que seguramente había recibido, le ponían de ninguna manera a cubierto de la tentación; y es imposible probar que haya estado exento de esta prueba. Pero se puede afirmar sin temor que no hay nada en las palabras de Pablo que autorice esta explicación. Aun suponiendo que *σκόλοψ τῇ σαρκί* pueda tener dicho significado, no es de creer que Pablo hubiese hecho el juego a sus adversarios, revelándoles la existencia de semejante lucha, que, en caso de ser cierta, no habría sido conocida sino de él y de Dios. ¿Cómo es posible que se complaciera Pablo con ella y que la pusiera en el número de las flaquezas de que se gloría?

Haciendo a un lado las tentaciones carnales, nos hallamos en presen-

[47] II Cor. XII, 7: *ἐδόθη μοι σκόλοψ τῇ σαρκί, ἄγγελος Σατανᾶ, ἵνα με κολαφίζῃ.*

cia de dos interpretaciones que dividen a los comentaristas antiguos: las persecuciones y las enfermedades. Pero es difícil aceptar que las persecuciones exteriores puedan llamarse una espina en la carne ni mucho menos pueda concebirse que tal cosa produjera en Pablo el sentimiento de humillación. De tal manera son esas persecuciones el destino del cristiano, están tan expresamente anunciadas a cuantos quieran vivir piadosamente en Cristo Jesús, que no se ve la razón por la cual pudiera él considerarlas como un preservativo personal, sobre todo contra las tentaciones de orgullo. Ni podríamos persuadirnos de que Pablo hubiera pedido tres veces que se le librara de ellas.

Veamos ahora la otra hipótesis: "Se dice que un dolor físico le hacía sufrir cruelmente; los dolores del cuerpo son debidos muy frecuentemente a los ángeles de Satanás, pero no sin la permisión divina". Así habla San Agustín y casi todos los modernos son de esa opinión. ¿De qué enfermedad se trata? Se han mencionado la jaqueca, la gota, la oftalmía, la epilepsia, diversas especies de fiebres. Esta variedad de opiniones prueba que es imposible un diagnóstico seguro. Suponiendo que en la Epístola a los Gálatas [48] haga Pablo alusión a la misma enfermedad, sacamos en claro los siguientes síntomas:

[48] Gal. IV, 13. Pablo habla así de la enfermedad que lo obliga a quedarse entre los Gálatas contra lo que él tenía planeado: *ἀσθένεια τῆς σαρκός, πειρασμὸς ἐν τῇ σαρκί.* Felicita a los Gálatas por no haberlo rechazado (*non sprevistis, neque respuistis, οὐδὲ ἐξεπτύσατε*), de lo cual concluyen ciertos críticos que el mal de Pablo era la epilepsia, que porque había la costumbre de *escupir* sobre los epilépticos por enfado o por superstición. Les agradece el que se hayan interesado en su curación al grado de haber estado dispuestos a darle ellos hasta sus *ojos*, de lo cual concluyen otros críticos aún más sutiles que el mal de Pablo era la oftalmía.

Véase Menzies Alexander, *St. Paul's Infirmity* en *The expository Times*, julio y septiembre de 1904. Después de haber criticado las hipótesis de sus predecesores: 1. Oftalmía (Howson, Lewin, Farrar, Plumptre, etc.); 2. epilepsia (Holsten, Ewald, Klöpper, Lightfoot, Schmiedel, etc.); 3. malaria (Ramsay), el autor propone la suya. Dice que San Pablo sufría la fiebre de Malta, conocida en Gibraltar, en Nápoles, en Constantinopla y en otras partes, en el litoral mediterráneo. No son muy convincentes las pruebas, pero es interesante la crítica de las diversas opiniones.

Muy recientemente examinó un conocido especialista, Seeligmüller (*War Paulus Epileptiker? Erwägungen eines Nervenarztes*, Leipzig, 1910), el caso de San Pablo desde el punto de vista patológico. Concluye, sobre todo contra Krenkel, que la enfermedad del Apóstol no presenta ninguna de las características de la epilepsia. Se inclina por la jaqueca o la malaria. Fischer (*Die Krankheit des Apostels Paulus*, Gr.-Lichterfelde, 1911) trató de refutarlo. Aunque reconociendo que las facultades intelectuales del Apóstol no eran perturbadas, hace consistir los síntomas de la epilepsia en una nerviosidad creciente y en cierta tendencia a la depresión moral. Debe convenirse en que este diagnóstico es muy problemático.

El mal que atormentaba al Apóstol debió ser agudo y abrasador, puesto que éste lo califica metafóricamente de espina o aguijón clavado en la carne, aguijón que tenía sin duda algo de repugnante, porque San Pablo agradece a los Gálatas que no se hayan apartado de él con horror. Y aquello era también una humillación, porque él lo considera como un antídoto de la vanagloria y como un bofetón de Satanás. Y, en fin, debió parecer también que esa enfermedad era un obstáculo para el apostolado, puesto que en tres ocasiones suplicó San Pablo a Dios que lo librara de ella y no dejó de pedirlo sino cuando recibió esta seguridad: "Mi gracia te basta".

Ulcera de los ojos, malaria o ataques nerviosos. El término patológico nos importa poco.

LIBRO TERCERO

GALATAS Y ROMANOS

CAPITULO I

LA CRISIS JUDAIZANTE EN GALACIA

I. Los predicadores de un nuevo evangelio.

1. La Epístola a los Gálatas.—2. Ataques de agitadores contra el Apóstol.

1. Una crisis mucho más terrible que la de Corinto acababa de estallar en otro punto del vasto imperio conquistado por San Pablo para Jesucristo, crisis que nos ha valido la Epístola a los Gálatas y, de rechazo, la Epístola a los Romanos. En Corinto no llegaba todavía a herejía la preocupación por las ideas nuevas, ni el espíritu de partido hasta cisma; ni eran los abusos, por irritantes que fuesen, contra la esencia misma del Cristianismo; y si las dudas comenzaban a abrirse paso, eran parciales y circunscritas; la autoridad de Pablo estaba amenazada, se le negaba su misión, se desnaturalizaban sus actos y sus intenciones, pero sus adversarios no se habían envalentonado todavía al grado de arrojar la máscara y de predicar un evangelio abiertamente contrario al verdadero. Quienes tuvieron esa audacia fueron los judaizantes de Galacia, por estar muy alejados del Apóstol y por verle aprisionado en medio de dificultades de las que parecía que no podría escapar. Nuestra Epístola es la respuesta al desafío de ellos.

Existe entre los críticos la mayor diversidad de opiniones en cuanto a la fecha de esta carta. Mientras que algunos la colocan a la cabeza de todas en el orden cronológico, los más la ponen inmediatamente después de la correspondencia con Tesalónica; y, finalmente, algunos autores, cuyas razones nos parecen convincentes, la juzgan posterior a las cartas dirigidas a Corinto. No podemos nosotros persuadirnos de que la separe un largo

intervalo de la Epístola a los Romanos. El espíritu de Pablo se agita de manera manifiesta en el mismo círculo de pensamientos: campean en esas dos Epístolas los mismos razonamientos, las mismas fórmulas teológicas, con las mismas citas. Existe la única diferencia de que lo que en la primera no está sino esbozado se expresa en la segunda con mayor precisión, plenitud, cohesión y holgura.

Las cartas escritas poco más o menos en los mismos días —las dos Epístolas a los Tesalonicenses, las dos Epístolas a los Corintios, las dos Epístolas a los Colosenses y a los Efesios, las Pastorales— tienen siempre entre sí estrechas relaciones de ideas y de estilo. Ligas más notables unen a la Epístola a los Gálatas con la Epístola a los Romanos. Debemos notar en particular: la tesis idéntica enunciada casi en los mismos términos [1], la historia de Abraham mencionada dos veces con aplicaciones muy semejantes [2], el uso teológico de tres textos de la Escritura —los mismos en las dos cartas—, para apoyar las mismas conclusiones doctrinales [3]; y, finalmente, coincidencias de expresión harto frecuentes para no atestiguar un mismo estado de ánimo [4], con las mismas preocupaciones. Nos parece que lo relativo a la *simultaneidad* queda decidido en definitiva por estas íntimas y cons-

[1] Rom. III, 28; Gal. II, 16.

[2] Rom. IV, 1-25; Gal. III, 6-18 y, de nuevo, Rom. IX, 7-9; Gal. IV, 21-24.

[3] Gen. XV, 6 (Rom. IV, 3-9; Gal. III, 6), Lev. XVIII, 5 (Rom. X, 5; Gal. III, 12), Habac. II, 4 (Rom. I, 17; Gal. III, 11).

[4] Compárense, entre muchos, los siguientes pasajes:

Gálatas.	Romanos.
II, 9: τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι.	XV, 15: τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι.
III, 22: συνέκλεισεν ἡ Γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν.	XI, 32: συνέκλεισεν ὁ Θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν.
III, 23: εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι.	VIII, 18: πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν ἀποκαλυφθῆναι.
III, 27: ὅσοι εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε.	VI, 3: ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστόν.
IV, 6: τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ... κρᾶζον· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.	VIII, 15: Πνεῦμα υἱοθεσίας ἐν ᾧ κράζομεν· Ἀββᾶ ὁ πατήρ.
IV, 30: ἀλλὰ τί λέγει ἡ Γραφή;	IV, 3: τί γὰρ ἡ Γραφὴ λέγει;
V, 7: ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι.	II, 8: ἀπειθοῦσι τῇ ἀληθείᾳ.
V, 18: εἰ δὲ Πνεύματι ἄγεσθε.	VIII, 14: ὅσοι Πνεύματι Θεοῦ ἄγονται.
V, 18: οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον.	VI, 14: οὐ γάρ ἐστε ὑπὸ νόμον.

Se pueden comparar también Gal. I, 15-16 y Rom. I, 1, Gal. II, 20 y Rom. VIII, 37, Gal. IV, 4 y Rom. VIII, 3, Gal. IV, 13 y Rom. VI, 19, Gal. IV, 28 y Rom. IX, 7; Gal. V, 8 y Rom. IX, 12; Gal. V, 10 y Rom. XIV, 14; Gal. V, 16 y Rom. VIII, 1-4, etc.

tantes coincidencias que en su mayor parte son características. Creemos que no necesita ser discutida la *anterioridad* de la Epístola a los Gálatas con relación a la de los Romanos: la primera viene siendo como el esbozo y el proyecto de la segunda.

Hasta el final de su estadía en Efeso, parece haber tenido el Apóstol plena confianza en sus queridos Gálatas. Al llegar a Macedonia es cuando lo estrecha por todas partes el dolor: temores en su interior, combates en lo externo, inquietudes tras inquietudes, aflicciones sobre aflicciones. Tal situación es precisamente la que corresponde a nuestra Epístola; y, a falta de indicaciones más precisas, creemos que ésta fue compuesta en Macedonia, durante el período de ansiosa espera que siguió al envío de la segunda a los Corintios.

¿Quiénes eran los Gálatas cuyo súbito peligro es un golpe tan fuerte en el corazón de Pablo? ¿Serían los descendientes de aquellos aventureros que, salidos del corazón de las Galias el año 280 antes de Jesucristo, invadieron como un torrente Iliria, Grecia, Tracia y, pasando el Helesponto, se forjaron un imperio en plena Asia Menor, a expensas de Frigia, de Capadocia y de Paflagonia? ¿O habrá que ver en ellos a los habitantes de Isauria, de Pisidia, de Licaonia, es decir, de las regiones meridionales de esta inmensa provincia de Galacia que había sucedido, el año 25 de nuestra Era, al heterogéneo reino de Amintas? Se alegan poderosas razones en apoyo de la una y de la otra hipótesis; pero como no pretendemos determinar la naturaleza de los errores de los Gálatas por medio del carácter nacional de los mismos, es accesorio para nosotros este problema tan vivamente discutido en nuestros días. Poco nos importa que hayan sido Griegos, Celtas o aborígenes; nos basta con saber que no eran Judíos de raza. Todos ellos habían salido de la gentilidad. Pablo habla siempre del judaísmo de los Gálatas como de una cosa importada de afuera; distingue expresamente a sus propios padres de los de ellos [5]; les recuerda el tiempo en que estaban libres de las observancias judaicas con las que ahora quieren cargarse; cuando los disuade de sujetarse "de nuevo a los rudimentos del mundo" [6], no quiere decir que hubiesen estado en otro tiempo bajo el yugo de la Ley Mosaica, sino que rebaja esta última al nivel de las prácticas dictadas por el instinto religioso: abrazar la Ley de Moisés es retroceder a una cosa análoga al antiguo culto de ellos. Son vagas e indeterminadas las alusiones a un elemento judío entre los cristianos de Galacia. Si éste existe, no puede abarcar sino a una reducidísima minoría.

Es, por lo tanto, verdaderamente extraña la presencia de judaizantes en Galacia. ¿De dónde llegaron esos intrusos? ¿Con qué nombres se amparaban?

[5] Gal. I, 13-14; III, 23-29; IV, 3-7.

[6] IV, 9; véase IV, 3 y III, 23.

¿Qué misión se arrogaban? ¿Sus manejos eran algo esporádico y fortuito o formaban parte de una vasta conjuración, de un formidable despliegue de fuerzas contra el Apóstol? Todo lo que sabemos es que los emisarios del judaísmo predicaban "un evangelio diferente" [7]. El Evangelio de Pablo era una Carta de Libertad respecto a las prescripciones mosaicas y el de los judaizantes era un código de esclavitud bajo el peso de la Ley; el Evangelio de Pablo era el Evangelio de la Gracia independiente de las obras y el de los judaizantes era el evangelio de las obras meritorias independientemente de la Gracia; y, en fin, el Evangelio de Pablo era el verdadero Evangelio de Cristo, cuya negación era el de los judaizantes.

El primer artículo de este nuevo "evangelio" era la necesidad de la circuncisión para los paganos convertidos, o como condición esencial de salvación, según la doctrina extrema de los judaizantes de Antioquía y de Jerusalén, o, más bien, como perfección última y complemento indispensable del Cristianismo [8]. Se proclamaban con énfasis las ventajas espirituales y temporales de tal sistema: participación de las prerrogativas y de las bendiciones de Israel, apaciguamiento de los Judíos refractarios, unión de las dos fracciones de la Iglesia, facilidades de proselitismo bajo la protección de una religión legal. Sin hablar de las onerosas obligaciones de la circuncisión, se encomiaba el brillo de las solemnidades judías, que tanto más agradaban a los neófitos cuanto mejor suplían la pobreza del culto cristiano apenas en la cuna. La mayor parte de los fieles se sentían conmovidos pero aún resistían. "Estad firmes, les escribe Pablo, y no os dejéis sujetar al yugo... Si os hacéis circuncidar, no os servirá de nada Cristo... Ellos quieren imponeros la circuncisión para gloriarse en vuestra carne" [9]. Cuando él se dirige a la Iglesia entera, tiene siempre esperanza y confianza, se apresura a dulcificar las expresiones pesimistas que el dolor le arranca y arroja sobre un pequeño número de agitadores la responsabilidad de las tentativas de perversión. Si ya han hecho víctimas los judaizantes, aún no logran conquistar la plaza.

2. Solamente desacreditando a Pablo ante los neófitos tenían los judaizantes probabilidades de triunfar. Por lo cual formulan contra él tres acusaciones.

Le reprochan que sostiene el pro o el contra según la ocasión y la conveniencia. Lanzando el anatema contra los calumniadores, Pablo los apostrofa irónicamente: "¿Acaso me importan ahora los hombres? ¿Ando en busca del favor de los hombres?" [10]. Como se le quisiera poner en contradicción consigo mismo recordando la historia de Timoteo, responde con una indignación mezclada de sarcasmo: "Si aún predico la circuncisión, ¿por qué soy perseguido todavía? Según eso, ¡acabóse el escándalo de la cruz! Que sean cortados quienes esparcen entre vosotros la agitación y la duda" [11].

Se decía también que Pablo no era más que el discípulo de los discípulos de Cristo y que enseñaba lo que jamás había aprendido él mismo. He aquí la respuesta: "Yo os declaro, hermanos, que el Evangelio predicado por mí no es según el hombre; porque no lo recibí ni lo aprendí de un hombre sino por revelación de Jesucristo" [12]. Todos ellos conocen, al menos por la fama, el fervor del farisaísmo de Pablo y su rabia de perseguidor. No era de es-

---

[7] Gal. I, 6-7: *Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον, ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μή τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς καὶ θέλοντες μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ*.—*A*). La expresión *οὕτως ταχέως* no es relativa sino absoluta; no significa "así que" sino "tan rápidamente"; no hace alusión al último viaje de San Pablo a Galacia, ni a la reciente conversión de los Gálatas (porque esta circunstancia atenuaría la falta de ellos en lugar de agravarla, como lo hace notar el Crisóstomo), pues indica el *rápido* cambio que se está operando entre ellos (*μετατίθεσθε*, en presente).—*B*). Los Gálatas se alejan de "quien los llamó" (*ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς*). Estas palabras no designan a San Pablo —porque nunca se presenta a un hombre como al autor de la vocación—, ni se refieren a Jesucristo (sentido que se obtendría relacionando a *Χριστοῦ* con *τοῦ καλέσαντος*), sino a Dios Padre, al cual se atribuye siempre, por apropiación, el llamado eficaz de la Fe.—*C*). Aunque *ἕτερος* y *ἄλλος* puedan ser empleados en el Nuevo Testamento como sinónimos, es necesario dejar a *ἕτερον εὐαγγέλιον* su valor propio, "un evangelio diferente". No hay más que un Evangelio, el Evangelio de Cristo, y los judaizantes no pretenden predicar *otro*, sino que lo predican *de diferente manera.*

El sentido es, pues, el siguiente: "Me asombra que paséis *tan rápidamente*... a un Evangelio *diferente*, que (en realidad) no es *otra* cosa sino que algunos siembran la confusión entre vosotros y quieren echar por tierra el Evangelio de Cristo". En otros términos: "Ese pretendido evangelio *consiste solamente en que* algunos tratan de destruir el verdadero Evangelio". Todas las demás explicaciones descuidan la delicada diferencia de matiz que existe entre *ἕτερον* y *ἄλλο*, o no tienen en cuenta el sentido de *εἰ μή*, que forma con *ἄλλο* una misma locución y que no debería estar separada de esta última palabra, sino, a lo sumo, por una coma.

[8] Gal. III, 3: "Sic stulti estis ut cum spiritu (o *Spiritu*) coeperitis, nunc carne consummemini". Tómese el verbo *ἐπιτελεῖσθε* en pasivo: "sois conducidos a la perfección", con la Vulgata y los Padres Griegos, o en la voz media "vosotros perfeccionáis, vosotros coronáis la obra", con la mayor parte de los exégetas modernos; y de todas maneras queda la circuncisión como opuesta al Bautismo: como si la primera fuera el coronamiento y el modelo, dejándose para el Bautismo el papel de esbozo y de simple comienzo. Este rasgo irónico nos da a entender que los judaizantes de Galacia presentan la circuncisión como la perfección del Cristianismo para los fieles salidos de la gentilidad.

[9] Gal. V, 1-2; VI, 13; véase III, 5; IV, 11-17; V, 10.

[10] Gal. I, 10.

[11] V, 11-12.

[12] I, 11.

perarse que parlamentara con los cristianos ni que se inscribiera en la escuela de ellos. Un día Pablo fue detenido de golpe en su carrera y convertido instantáneamente. Plugo a Dios revelarle a Cristo. Penetrado de esta luz interior, se oculta en el desierto; después de tres años va a ver a Pedro, pero no pasa con éste más que quince días; y al cabo de catorce años es cuando se pone en contacto con sus compañeros de apostolado. No les debe Pablo su Evangelio: su único Maestro fue Cristo.

Se acusaba por último a Pablo de estar en oposición con los Doce, con las columnas de la Iglesia, con los Apóstoles por excelencia, como se les llamaba para rebajarlo a él. Pues bien, Santiago, Juan y Pedro, a quienes Pablo explicó su Evangelio, no hallaron en éste nada que reprender, nada que modificar, nada que completar. Le reconocieron formalmente sus títulos de Apóstol; le tendieron la mano derecha en señal de fraternidad; formalizaron una alianza con él. No queriendo ceder a las exigencias de los judaizantes que exigían a gritos la circuncisión de Tito, Pedro, Santiago y Juan sancionaron la libertad de los Gentiles. En otra ocasión, el Príncipe de los Apóstoles escuchó las advertencias de Pablo y no dudó en darle la razón. Todo esto prueba que hay unidad de principios y de doctrinas entre los predicadores de la Fe y que es una pura calumnia la imputación de los judaizantes que quieren hacer de Pablo un disidente, un cismático.

De esta manera termina la parte histórico-apologética de la carta, cuya parte central es dogmática.

II. Justificación por la Fe sin las obras de la Ley.

1. *Tesis de la Epístola.*—2. *La Fe justificante.*—3. *Justificados por la Fe.*—4. *Las tres pruebas de la justificación por la Fe.*—5. *Pablo y Santiago.*

1. Pablo formula su tesis capital con los mismos términos que había aprobado el Príncipe de los Apóstoles en la asamblea de Antioquía, seis o siete años antes:

Nosotros, Judíos de raza y no pecadores del linaje de las naciones, sabiendo que ningún hombre se justifica por las obras de la Ley sino por la Fe de Cristo Jesús, hemos creído, también nosotros, en Cristo Jesús para ser justificados por la Fe y no por las obras de la Ley; porque (dice la Escritura) ninguna carne será justificada por las obras de la Ley. Pero si buscando la justificación en Cristo, hallamos que también nosotros somos pecadores, Cristo sería entonces ministro del pecado. ¡Ni lo quiera Dios! Que si yo reedifico lo mismo que he destruido, me denuncio a mí mismo como a prevaricador. En lo que a mí toca, por la Ley estoy muerto a la Ley, a fin de vivir en Dios. Yo estoy crucificado con Cristo. Yo vivo, es cierto, en la carne, pero vivo en la Fe del Hijo de Dios, el cual me amó y se entregó por mí. Yo no desecho la Gracia de Dios: porque si la justificación es por la Ley, en balde murió Cristo [13].

En esas frases incorrectas, jadeantes, que se doblegan bajo el peso de las ideas, tan difíciles de comprender como imposibles de traducir, Pablo acumula todos los motivos que militan en favor de la libertad evangélica contra la persistente servidumbre de la Ley. Bosqueja de paso cinco o seis pruebas diversas. He aquí el esqueleto de su argumentación:

Argumento ad hominem: Pedro y Pablo, aunque Judíos de raza, han reconocido que el hombre no espera la justificación por las obras de la Ley, y conforme a esta persuasión han creído en Jesucristo y renunciaron a las observancias legales [14]. Volver atrás y querer que todos hicieran lo mismo sería una anomalía y una contradicción.

Argumento escriturario: Conforme al testimonio del Salmista, ninguna carne se justifica delante de Dios por sus propios esfuerzos [15]; luego no se justifica —puesto que los términos son generales— ni por la observancia de la Ley ni por ninguna otra cosa.

---

[13] Gal. II, 15-21. Nosotros creemos, con todos los antiguos y un buen número de los modernos, que este pasaje entero forma parte del discurso dirigido por San Pablo a San Pedro ante los fieles de Antioquía. El comienzo (Nos natura Judaei etc.) se dirige ciertamente a Pedro y no a los Gálatas; y no hay razón ninguna ni indicio de ninguna especie que nos permita sostener que haya un cambio de interlocutores en lo que sigue.

[14] II, 15-16: "Nos in Christo Jesu credimus, ut justificemur ex fide Christi et non ex operibus legis". En lugar de *credimus*, es menester leer o entender *credidimus* (*ἐπιστεύσαμεν*), como dicen los antiguos manuscritos de la Vulgata. La persuasión en que estaba Pedro de que abrazando la Fe se sacudía el yugo de la Ley, resulta de II, 14: *Σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῇς*. Se desprende también del hecho de haber aceptado Pedro el principio general formulado por Pablo (II, 15).

[15] II, 16: *Ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ*. Esto es una cita un poco compuesta del Salmo CXLII (CXLIII) 2: *Ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν*. Aquí y en Rom. III, 20 pone el Apóstol *ἐνώπιόν σου* en lugar de *ἐξ ἔργων νόμου*. Pero lo hace con razón; porque, al afirmar el Salmista que ningún hombre será justificado delante de Dios (por sus propias fuerzas), da lugar a que San Pablo aplique a un caso particular la proposición universal. Nótese que el *propter quid* de la Vulgata debe entenderse como *propterea quod* (*ὅτι*).

Argumento por reducción al absurdo: Los judeo-cristianos —y entre ellos Pedro y Pablo— se creyeron dispensados de la Ley y obraron en consecuencia, por haber contado con la suficiencia de la Gracia y de la Redención superabundante de Cristo. Si este hecho constituyera un pecado, el pecado de ellos recaería sobre Cristo, autor y objeto de la Fe que ellos tienen.

Argumento teológico-escriturario: Por la Ley, los Judíos mueren a la Ley para vivir en Jesucristo. Luego el considerar que la Ley es capaz todavía de imponer deberes, es enfrentarse a su voluntad, es violarla. Esta sutil prueba exigiría un desenvolvimiento que no puede tener cabida aquí.

Argumento teológico: La muerte de Cristo, fuente de todas las Gracias, tiene un valor infinito. Establecer otro medio de llegar a la justicia o a la perfección de la justicia es tanto como injuriar a la Gracia y negar en la misma medida la virtud redentora de la Cruz.

2. Antes de estudiar la tesis de Pablo, conviene analizar los dos términos: Justicia y Fe.

Cualquiera que pueda ser la etimología de la palabra "justo", lo cierto es que la justicia es la conformidad a la regla suprema de nuestras acciones. Cuando expresa la relación normal entre la voluntad humana y la Voluntad Divina, la justicia se confunde, para el Judío, con la entera observancia de la Ley, considerada como la expresión adecuada de la Voluntad de Dios. Comprende, por lo tanto, toda la vida moral del hombre. "Justo" tiene por sinónimos "derecho, recto, bueno, perfecto, inocente" y por términos opuestos "malo, impío, pecador". Todo mundo está de acuerdo en lo anterior y la controversia entre protestantes y católicos versa sobre el sentido de "justificar" y no sobre el de "justo". Los protestantes sostienen que justificar (*δικαιοῦν*) significa, a pesar de su forma causativa, declarar justo, y no hacer justo. Dicen que éste es el sentido ordinario de la palabra en los escritores profanos y que los verbos de esta forma no son causativos cuando derivan de un adjetivo que exprese una cualidad moral.

Hay mucho que decir contra esa argumentación. Nadie ignora que la idea de un dios que santificara al hombre era completamente extraña a los paganos: esta es la razón de que la palabra "justificar" signifique siempre en los autores profanos "declarar justo, mirar o tratar como a justo, juzgar" y, por extensión, "aprobar" y, por eufemismo, "condenar o castigar". Lo mismo ocurre en la Biblia todas las veces que ese verbo tenga por sujeto a un ser finito; porque sólo a Dios pertenece el conferir la justicia. Pero cuando el sujeto es Dios, o el hombre mismo socorrido por Dios, el verbo "justificar" puede muy bien guardar su valor causativo. Es cierto que la parte de Dios en la justificación del pecador se expresa más frecuentemente por la Gracia y

la Misericordia; y cuando el justo, inocente o arrepentido, es llevado al tribunal del soberano Juez, la justificación es tan sólo una sentencia favorable o un sobreseimiento. Pero ocurre a veces de otra manera [16].

Por otra parte, es evidente que el juicio de Dios no puede ser en ningún caso sino conforme a la verdad y que nadie puede ser declarado justo por el Juez infalible, si no lo es en efecto. Cuando Dios "justifica al impío", es forzoso que lo halle o lo haga justo, pues de otra manera nos enfrentaríamos con este dilema: o Dios declara justo a quien no lo es y peca El mismo contra la verdad, o el pecador que es declarado justo se hace justo por sus propias fuerzas, lo cual es la negación de la doctrina de Pablo; y justificar al impío, en cualquier estado del proceso, dejándole tal, es una imposibilidad y un contrasentido. "Pablo, escribe Sabatier, no habría hallado palabras suficientemente severas para poner en la picota a una tan grosera interpretación de su pensamiento". Muy bien; pero desconcierta el ver que el mismo escritor atribuye "a la escolástica de la Edad Media esta justificación *forense* que no sería de parte de Dios más que una sentencia tan insuficiente como arbitraria" [17], como si no la hubiesen rechazado siempre con horror todos los católicos, escolásticos y no escolásticos. Lutero, que la inventó, no logró persuadir a Melanchthon; y, a pesar de la profesión de fe de Smalkalda, jamás han podido entenderse los luteranos sobre una doctrina tan fundamental. Para dar algún apoyo a teorías tan extrañas, ellos deberían mostrar un texto escriturario en que el pecador justificado por Dios siga siendo llamado pecador. Pero tal texto no existe. Los fieles son llamados "santos" por el solo hecho de ser cristianos, pues se les reputa dignos de ese título. La justicia no es en ellos una simple ficción: es tan real y tan personal como el pecado al cual reemplaza. Tampoco es solamente el preludio de una vida nueva, ni algo así como el lado negativo de la operación divina cuyo complemento positivo sería la santificación. Es la vida nueva misma, que de hecho es algo idén-

[16] El Salmista LXXII (LXXIII), 13 *justificó* su corazón (*ἐδικαίωσα τὴν καρδίαν μου*), lo que quiere decir, en virtud del paralelismo, que se purificó de sus faltas (et lavi inter innocentes manus meas).—El Servidor de Jehová, el Mesías, *justificará* a un gran número de personas, Is. LIII, 11, lo cual está explicado con las siguientes palabras: "et iniquitates eorum ipse portabit".—El Eclesiástico, XVIII, 22, exhorta al lector a que no cese de *justificarse* hasta la muerte. Véase también Dan. XII, 3. Sólo una idea preconcebida irreductible puede negarse a ver en estos ejemplos el sentido de "volverse justo". Nos vemos forzados a omitir todos los textos que tienen a Dios por sujeto, porque nuestros adversarios los recusan. Pero ¿por qué *δικαιοῦν* de *δίκαιος* no ha de poder significar, cuando aparece en escena el Todopoderoso, "volver justo", así como *λευκοῦν* de *λευκός* significa "volver blanco", o como *τυφλοῦν* de *τυφλός* significa "cegar"?

[17] *L'apôtre Paul*[3], p. 321.

tico a la santificación. Para convencerse de ello basta con meditar en estas tres series de testimonios:

La justificación es "una justificación de vida" [18], es decir, un acto que confiere la vida sobrenatural. Alterna con la regeneración y la renovación por el Espíritu Santo, cosas que son el fruto del Bautismo [19]. El Espíritu Santo es "Espíritu de vida" [20], porque da la vida de la Gracia dondequiera que habite y habita en todos los justos; o, como dice el mismo San Pablo, "es vida a causa de la justicia" [21].

Si nos volvemos hacia la justificación que proviene de la Fe, el resultado será el mismo; porque "el justo vive por la Fe" [22]. Nadie podrá imaginarse a un justo que no viva de la vida de la Gracia; y, consiguientemente, se puede muy bien establecer una diferencia de definición y de concepto entre la justificación y la santificación, pero no se puede ni separar ni considerar como separadas estas dos cosas inseparables.

El efecto primordial del Bautismo es injertarnos en Cristo y hacer que participemos de su vida [23]. Es imposible que muera en nosotros el hombre antiguo si no comienza a vivir el nuevo. Y este hombre nuevo es "creado según Dios en la justicia y la santidad" [24]. Justicia y santidad son, por lo tanto, dos nociones equivalentes, de tal manera que San Pablo no teme invertir el orden y decir que Cristo fue constituido para nosotros "santidad, justicia y redención" [25]. En otro lugar, recordando a los neófitos el primer instante de la regeneración de ellos, les dice sin ambages, como si quisiera refutar de antemano las argucias de los heterodoxos: "Vosotros erais todo eso (idólatras, adúlteros, ladrones, etc.); mas fuisteis purificados, mas fuisteis santificados, mas fuisteis justificados, en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios" [26]. El instante único de la regeneración bautismal produce a la vez purificación, santificación, justificación; y ésta es nombrada

[18] Rom. V, 8.

[19] Tit. III, 5-7.

[20] Rom. VIII, 2.

[21] Rom. VIII, 10.

[22] Rom. I, 17; Gal. III, 11.

[23] Rom. VI, 3-5.

[24] Ef. IV, 24.

[25] I Cor. I, 30. Véase Ef. II, 9-10.

[26] I Cor. VI, 11: *Καὶ ταῦτά τινες ἦτε· ἀλλὰ ἀπελούσασθε, ἀλλὰ ἡγιάσθητε, ἀλλὰ ἐδικαιώθητε.* A propósito de este texto, Liddon dice, seguido por Sanday (*The Epistle to the Romans*[3], 1898, p. 38), que la justificación y la santificación pueden ser distinguidas por el sabio, así como el sistema arterial y el sistema nervioso lo son en el cuerpo humano, pero que en el alma son en la vida práctica dos cosas coincidentes e inseparables. Ya no hay en eso ortodoxia protestante.

al último, para mostrar que no es simplemente el camino ni como el vestíbulo de las otras dos.

Convenía que la renovación moral del hombre tuviese por principio un acto humano, producto de dos facultades intelectuales, la razón y la voluntad: este acto es la Fe.

La Fe es tomada por el Apóstol en sentidos muy diversos. No se ha probado que alguna vez signifique "confianza": todos los pasajes citados en apoyo de tal afirmación pueden entenderse de una Fe propiamente dicha, acompañada, ciertamente, de confianza, sentimiento que la Fe engendra espontáneamente cuando tiene por objeto algunas promesas. Mucho menos es una confianza ciega e irracional que nos haría mirar nuestros pecados como encubiertos sin estar perdonados y creer que Dios nos trata como a justos sin serlo. Pero, dejando a un lado las acepciones más raras —buena fe, fidelidad, fe de milagros [27]— se distinguen en la Fe propiamente dicha el acto, el objeto y el hábito sobrenatural: creemos en Dios por la Fe, sometemos nuestro espíritu a la Fe y tenemos la Fe [28]. Pablo conoce el último sentido y todavía más el segundo; pero cuando se trata de justificación por la Fe, es casi siempre la Fe actual, la acción de creer, lo que él considera. Sin embargo, no hay por qué imaginarse que San Pablo procede con el rigor de análisis de un metafísico que filosofa sobre entidades de razón. El psicólogo no considera al hombre bajo las dos únicas formalidades de animal racional: lo estudia tal cual el hombre es en su realidad concreta. Lo mismo hace San Pablo con relación al acto de Fe: lo mira en sus condiciones normales de existencia y con propiedades que no se encierran dentro de su definición estricta.

La Fe es un acto complejo. Es el "así sea" de la inteligencia y de la voluntad a la Revelación Divina, la cual se nos propone en el grado de

[27] Rom. XIV, 23 (véase XIV, 1-22): *certidumbre práctica* que puede ser errónea y que nada tiene de común con la Fe teológica.—*Fidelidad* de Dios (Rom. III, 3), de servidores (Tito II, 10), de viudas (I Tim. V, 12). En este último caso el sentido es "fe jurada".—*Fe de milagros* (I Cor. XIII, 2), que supone la Fe teológica agregando a ésta solamente un elemento nuevo.

[28] El primer sentido —el *acto* de Fe— es tan común, que huelgan los ejemplos. El segundo sentido —el *objeto* de la Fe— existe cada vez que la Fe es opuesta a la Ley como institución providencial, Rom. IV, 14: "Si enim qui ex *Lege*, heredes sunt: exinanita est *fides*, abolita est *promissio*"; Gal. I, 23: "nunc evangelizat *fidem*, quam aliquando expugnabat"; Gal. III, 24-25: "Itaque *Lex* paedagogus noster fuit in Christo... At ubi venit *fides*, jam non sumus sub paedagogo". El tercer sentido —la Fe *habitual*— es la correspondiente a estas expresiones: "perseverar, permanecer, afirmarse, vivir, estar en la fe", Rom. X, 20; I Cor. XVI, 13; II Cor. I, 24; XIII, 5; Gal. II, 20; Col. I, 23; II, 7; I Tim. II, 15; etc.

certidumbre moral propia de los hechos históricos. Pablo habla por experiencia. Describe lo que él mismo experimentó en la crisis de la cual salió cristiano y lo que la mayor parte de sus lectores experimentó también en fecha aún reciente. Un heraldo del Evangelio les había hablado un día, con un acento de irresistible convicción, de la Muerte y de la Resurrección de Jesús, de su Misión Divina, del deber que todo hombre tiene, para salvarse, de creer en El y de practicar su doctrina. Iluminados y sostenidos por la Gracia, ellos habían dicho: ¡Creemos! ¡Ah! ¡Jamás podrían olvidar aquel momento decisivo en que se habían entregado en cuerpo y alma al Evangelio, a Jesucristo!

Así es que la Fe que justifica contiene los siguientes elementos:

Un *acto de la inteligencia,* que se adhiere sin reservas a la palabra de Dios, porque El es tan incapaz de engañar como de engañarse [29]. El elemento intelectual, que está siempre en el fondo del acto de Fe, llega a ser el predominante, al grado de oscurecer a todos los demás. Esto ocurre particularmente cuando la materia de la creencia es un hecho pasado sobre el cual no habría seguridad de otra manera, o una verdad sin relación directa con la salvación. Tal es la Fe del cristiano en los Misterios y en los milagros del Evangelio. Tal fue la Fe de Abraham, aunque la materia de ella fuera algo del porvenir. Sobre la palabra de Dios él creyó lo inverosímil, lo imposible, sin dejarse ganar por la duda.

Cuando el objeto cae, por su naturaleza, bajo el dominio de la Esperanza, es difícil que la Fe, si es sincera, no sea *confiada* [30]. La Fe y la Esperanza son

[29] I Tes. II, 13: *παραλαβόντες λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν τοῦ Θεοῦ* (que se traduce así: "Habiendo recibido la palabra de Dios predicada por nosotros", o de esta otra manera: "Habiendo recibido de nosotros el anuncio de la palabra de Dios": da lo mismo) *ἐδέξασθε οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ καθῶς ἀληθῶς ἐστιν λόγον Θεοῦ.* IV, 13: "Si enim *credimus* quod Jesus mortuus est, et resurrexit". Rom. X, 9: "Quia si confitearis in ore tuo Dominum Jesum, et *in corde tuo credideris* quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris". No debe ponerse en entredicho la palabra *corazón* de este último ejemplo: muy sabido es que en la psicología bíblica el corazón es la sede de los pensamientos tanto como de los sentimientos.—El carácter intelectual del acto de Fe resulta también del hecho de que es puesto en contraste, no con la falta de confianza, sino con la incredulidad (Rom. IV, 20: *οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ*) y de que a menudo tiene por objeto una cosa inanimada sobre la cual no se puede fincar la confianza, II, 12-13 (*πιστεύειν τῇ ἀληθείᾳ, πίστις ἀληθείας*), Col. II, 12 (la Fe en el poder de Dios que resucita a Cristo); véase I Cor. XV, 2; Rom. X, 16; etc.

[30] Es posible descubrir en el fondo de todo acto de Fe un sentimiento de confianza, pero ésta no es la confianza de los protestantes. *Πίστις* viene de *πείθειν*, "persuadir, tratar de convencer" y corresponde a la voz media *πείθεσθαι*, "dejarse convencer o persuadir". Esta disposición exige necesariamente que el creyente *tenga confianza* en quien habla, que lo escuche con verdadera *confianza.* Algunos protestantes de nuestros días explican de esta manera la *confianza* inherente al acto de Fe; pero esto no es ya la doctrina pura de Lutero. La *confianza,* entendida de esta suerte, no es la Fe: sirve de preliminar al acto de Fe; así como la *Esperanza* no es la Fe, aun cuando acompaña a la Fe.

dos hermanas casi inseparables. Cuando la una tropieza, también la otra se bambolea y apenas podrá uno imaginarse un caso en que sólo la Esperanza desfallezca. De manera espontánea la Fe es confiada y la Esperanza es fiel. Pero si la confianza se añade naturalmente a la Fe en las promesas, viene siendo en ésta más bien una modalidad que un elemento intrínseco. Lo que lo prueba es que la Esperanza es mencionada muy frecuentemente al lado de la Fe y que ambas forman juntamente con la Caridad el trío de virtudes que son permanentes, por oposición a los carismas que son transeúntes.

Hay, además, en la Fe, un *doble acto de obediencia*: obediencia de la voluntad que inclina a la inteligencia a que acepte el testimonio de Dios; obediencia de todo el hombre al Querer Divino conocido por la Revelación. Por lo cual "creer" y "obedecer a la fe" son en San Pablo dos expresiones sinónimas: la incredulidad es descrita como una falta de sumisión, como una rebelión [31]. La obediencia es un elemento tan esencial que sin ella no habría Fe, puesto que su objeto guarda siempre cierta oscuridad y no forza al entendimiento. Con mayor razón entraña necesariamente un acto de obediencia la Fe activa, la Fe normal, que se traduce en esta pregunta: *Domine, quid me vis facere?* o en esta otra: *Quid faciemus viri frates?,* puesto que contiene la resolución de hacer cuanto Dios ordene: esta es la Fe informada por la Caridad, la Fe que obra a impulso de la Caridad, la Fe que justifica.

Pablo afirma, pues, que el hombre es justificado *por* la Fe (*διὰ πίστεως* o *πίστει*), *en virtud* de la Fe (*ἐκ πίστεως*), *sobre* la Fe (*ἐπὶ πίστει*): la primera locución designa el medio o el instrumento, la segunda el principio, la tercera el fundamento de la justificación. Una vez justificado, el hombre continúa viviendo *en* la Fe (*ἐν πίστει*), como en una atmósfera sobrenatural de la cual tiene necesidad su vida en lo sucesivo, y *de* la Fe (*ἐκ πίστεως*), como de una fuerza cuya energía es permanente y siempre activa [32]. Todas esas locuciones designan ya una causalidad instrumental del orden moral. Los textos que siguen nos permitirán especificar mejor.

[31] Los Hechos VI, 7 dicen "obedecer a la fe" *ὑπακούειν τῇ πίστει.* Pablo habla de "la obediencia a la fe" *εἰς ὑπακοὴν πίστεως*, Rom. I, 5; XVI, 26; véase XV, 18; VI, 17. El crimen de los Judíos consiste en que no se sometieron (*οὐχ ὑπετάγησαν*, Rom. X, 3), en que no obedecieron (Rom. X, 16) a la Fe. Véase Rom. II, 8; XI, 30-31.

[32] *Ἐκ πίστεως* (Rom. I, 17; III, 26.30; IV, 16; V, 1; IX, 30.32; Gal. II, 16; III, 8.11.22.24; V, 5; véase Gal. III, 25); *διὰ πίστεως* (Rom. III, 22.25.30; Gal. II, 16; III, 14.26; Ef. II, 8; III, 12.17; Fil. III, 9; II Tim. III, 15); I Rom.

3. La justificación del hombre por la Fe tiene dos expresiones ligeramente diferentes: *El hombre no es justificado por las obras de la Ley, sino por la Fe de Jesucristo* [33]. *El hombre es justificado por la Fe sin las obras de la Ley* [34].

El contexto prueba claramente en ambos casos que se trata de la justificación primordial, del paso del estado de pecado al estado de justicia. En la Epístola a los Romanos, el Apóstol consagra tres capítulos a probar que todos los hombres, reducidos a sus propias fuerzas o solamente a los recursos de la Ley, son pecadores; ahora examina de dónde proviene la Justicia que excluye el pecado y, por lo tanto, la Justicia primordial. En la Epístola a los Gálatas, Pablo recuerda a Pedro el motivo que les impulsó en otro tiempo a abrazar la Fe: ese motivo es que de la Fe sola deriva la Justicia, es decir —teniendo en cuenta la situación—, la Justicia primordial. Veamos de paso que la acepción protestante "ser declarado justo" no corresponde al verbo δικαιοῦσθαι, ni en un caso ni en el otro. En efecto, Pablo no dice que el hombre sea justificado por Dios *en vista de la Fe* (διὰ πίστιν), porque entonces se podría con rigor entender eso de una declaración de justicia: dice que el hombre es justificado *por la Fe* (διὰ πίστεως o πίστει, dativo instrumental). ¿En qué lengua tendría una significación razonable esta frase: "El hombre es declarado justo por la fe"?

La Ley de que aquí se trata es la Ley Mosaica: nadie puede dudarlo. Pero un gran número de comentaristas católicos, antiguos y modernos, piensan que el Apóstol habla solamente de la Ley ritual relativa a la circuncisión, al sábado, a los sacrificios, sobre la cual versaba la controversia con los judaizantes. Nos parece mucho más probable que ordinariamente se refiera Pablo a la Ley en general, puesto que la opone a la Fe. ¿Podría él dejar entender, sin contradecirse, que la ley moral, sin la Fe, tiene el poder de justificar?

En fin, si el Apóstol habla directamente del acto de Fe que produce la justificación, nosotros creemos que tiene también en cuenta el Evangelio, de donde toma su eficacia el acto de Fe. Pablo designa las dos economías por lo que tienen de característico; pero no niega que las obras sean necesarias en la nueva económía, así como no excluye la Fe de la economía antigua. Es, pues, en vano que ciertos teólogos protestantes se esfuercen en probar que la Fe no es una *obra* (ἔργον), que, consiguientemente, no es un *acto* —porque la Ley Mosaica prescribía también actos interiores— sino algo puramente pasivo. De esta manera llegan al gallardo resultado de privar a la

III, 25; XI, 20; I Cor. I, 24); ἐπὶ τῇ πίστει (Fil. III, 9); ἐν πίστει (I Cor. XVI, 13; II Cor. XIII, 5; Gal. II, 20; I Tim. I, 4; II, 15), etc.

[33] Gal. II, 16.

[34] Rom. III, 28.

Fe de todo valor ético; y se pregunta uno entonces qué parte puede ella tener en la renovación del hombre, ni cómo podrá dar gloria a Dios.

Volvamos ahora a las fórmulas de San Pablo. La de la Epístola a los Romanos es la más sencilla: "El hombre es justificado por la fe sin las obras de la Ley". La necesidad de la argumentación, tanto como el lugar de las palabras, hace que se acentúen las últimas palabras de este enunciado, que se descompone en dos proposiciones: "El hombre es justificado sin las obras de la Ley, independientemente de ellas" —proposición principal—; "El hombre es justificado por la fe" —proposición incidental. Nótese que el Apóstol no se ocupa aquí del papel de las obras *después* de la justificación. De su Moral se desprende que son necesarias entonces. Que ellas mismas aumentan la justicia adquirida es algo que se concluye de los principios del Apóstol. Pero en la polémica contra los judaizantes, la discusión versa principalmente sobre la justificación primordial, es decir, sobre el paso del estado de pecado al estado de Gracia. Las obras de la Ley no son la causa de tal justificación, ni su condición esencial, ni siquiera —en sí mismas consideradas— la ocasión; y otro tanto se podría decir, y con mayor razón, conforme a los principios más elementales de la Teología paulina, de las obras naturales realizadas antes de la justificación. Pero —notémoslo bien— San Pablo no dice que la Fe sea la única disposición requerida, pues por otros pasajes sabemos que debe ser acompañada de dos sentimientos complementarios: el arrepentimiento de lo pasado y, en cuanto al porvenir, la aceptación del Querer Divino.

He aquí la segunda fórmula: "El hombre no es justificado por las obras de la Ley, sino por la fe de Jesucristo". Haciendo decir a San Pablo que el hombre no es justificado por las obras solas sino por las obras unidas a la Fe, se tocaría el sentido diametralmente opuesto a su doctrina y combatido con justicia por él mismo contra los judaizantes. La frase, virtualmente compleja, debe descomponerse así: "El hombre no es justificado por las obras de la Ley; (no es justificado sino) por la Fe de Jesucristo". Poco importa que la Fe de Jesucristo sea la Fe de la cual El es el autor o la Fe de la cual El es el objeto —la Fe en El, en su persona y en su palabra—: en ambos casos es el conjunto de la Revelación cristiana, el Evangelio, por oposición a la Ley Mosaica. Notamos, como anteriormente, que se trata de las obras que preceden a la justificación y que la necesidad absoluta de la Fe no excluye las demás disposiciones que se requieren.

4. Son tres las pruebas de la justificación por la Fe, independientemente de las obras: prueba de experiencia, prueba teológica y prueba escrituraria.

La *prueba de experiencia* es poco complicada. Los Gálatas, convertidos de la gentilidad, nunca habían observado la Ley de Moisés. Luego es impo-

sible que la observancia de esta Ley (ἔργα νόμου) haya influido de alguna manera en la justificación de ellos, ni como causa, ni como condición esencial, ni como disposición previa. Sin embargo, no es dudoso que hayan sido realmente justificados en el Bautismo: tienen de ello por prenda el Don del Espíritu Santo, cuya presencia se manifestó entonces por signos extraordinarios, tales como los carismas, y que continúa comprobándose mediante prodigios visibles. Que no se diga, como probablemente lo hacían los judaizantes de Galacia, que la Justicia adquirida por la Fe se perfecciona y se consuma por la Ley; porque el Autor de la justificación es capaz de conservarla y de perfeccionarla sin ningún recurso extraño; y es una locura querer concluir por la carne lo que se ha comenzado por el Espíritu. Para no entender una consecuencia tan clara se necesita que los Gálatas hayan perdido de vista el valor redentor de la muerte de Cristo. Pablo no puede atribuir tal extravío sino a una fascinación [35]. El había pintado ante los ojos de ellos, con rasgos de fuego, la imagen del Crucificado. La fascinación se desvanecería con una mirada sobre Jesucristo, muerto para procurarnos la Justicia que la Ley no había podido dar. Sostener la necesidad de la Ley frente al Calvario, es negar el valor de la Sangre Divina y la suficiencia de la Redención.

Esta última consideración, simplemente indicada aquí, nos conduce a *la prueba teológica.* Para comprender su fuerza, conviene recordar que el Apóstol se apoya en dos postulados, absolutamente evidentes para él, y cuyo enunciado aparece en sus cartas bajo diversas formas: La justificación es un don gratuito que el hombre no merece y que no sabría merecer.—Jamás ha tenido el hombre el derecho de glorificarse delante de Dios; y, si se glorifica, no puede ser sino de los beneficios divinos [36].

[35] Gal. III, 1-5: τίς ὑμᾶς ἐβάσκανεν.

[36] Los dos postulados de San Pablo, que para nosotros son verdades de Fe, puesto que forman parte de su enseñanza, están reunidos en esta breve frase (Ef. II, 8-9): "Gratia enim salvati estis per fidem et hoc non ex vobis, Dei enim donum est; non ex operibus ut ne quis glorietur". El doble inciso: *et hoc non est vobis, Dei enim donum est,* debe ser considerado como un paréntesis en cuyos dos extremos están puestos en contraste, como de ordinario, el *per fidem* y el *non ex operibus.* El *hoc* se refiere entonces no precisamente a *fides* sino a la locución adverbial *per fidem.* Este medio de salvación *per fidem* no es de vosotros: viene de Dios; de donde Pablo concluye sin lugar a dudas que la Fe es un Don de Dios y una Gracia. Hacer que *hoc* se refiera a *salvati estis,* como hacen ciertos comentaristas, sería atribuir a San Pablo una tautología: "Gratia salvati estis... et hoc non ex vobis". En *ut ne quis glorietur* el *ut* (ἵνα) puede ser consecutivo: "de suerte que nadie debe gloriarse", o final: "a fin de que nadie se gloríe". En este último caso, no es la intención de Pablo lo que está indicado (yo digo esto a fin de que...), sino la intención o una de las intenciones que Dios tenía en cuenta al establecer la actual economía de la salvación. Esta intención nos es muy conocida por otros textos, I Cor. I, 29-31; Rom. III, 27, etc.

Asentado esto, razona así el Apóstol: La justificación por la Fe es gratuita y no permite que el hombre se gloríe; llena, por lo tanto, las dos condiciones exigidas. La justificación por las obras no sería gratuita y permitiría que el hombre se gloriara: luego es algo quimérico [37].

La justificación por la Fe es gratuita, porque, siendo la Fe un Don de Dios, todo el edificio que ella sostiene es obra de Dios. El acto de Fe supone esencialmente el llamado divino hecho en el momento propicio. Y dependiendo estas dos cosas (el llamado divino y la congruencia del llamado) exclusivamente del Querer Divino, es innegable la prioridad de la Gracia, desde el punto de vista ontológico, pues Dios comienza siempre antes que el hombre la obra de la salvación del hombre. Al contrario, la justificación que producirían las obras de la Ley, o, de una manera más general, las obras hechas antes de la Fe —admitiendo que esto fuese posible— serían el fruto del esfuerzo del hombre: la justificación le sería debida como el salario es debido al obrero; podría uno gloriarse de ella como de algo propio, como de un bien personal. Si los falsos justos, los fariseos, consideran la Justicia como colocada en la esfera de la actividad natural de ellos y se jactan de obtenerla *ex opere operato,* por la obediencia material de la Ley, los verdaderos justos, Abraham y David, piensan de muy diferente manera. "Abraham creyó a Dios y esto le fue imputado a justicia". No es que la Fe sea la Justicia, ni lo equivalente a la Justicia, sino que es una disposición que Dios quiere hallar en el corazón del hombre para conferirle un bien más excelente, la Justicia. David exclama por su parte: "Bienaventurados aquellos a quienes les son perdonadas sus iniquidades... ¡Bienaventurado el hombre a quien Dios no imputa pecado!" Ni una palabra acerca de obras y de méritos. David refiere todo a la Misericordia. Véase lo que diferencia las dos tendencias. El fariseo que aspira a conquistar la Justicia por fuero personal, la reclama como si fuera un acreedor. El creyente, al contrario, no pretende nada: se rinde a discreción; por este solo hecho confiesa su indignidad y su impotencia; se mantiene delante de Dios como el mendigo ante el bienhechor; da a Dios la gloria que se niega a sí mismo.

En resumen: Quien obtuviera la Justicia por sus propias obras no sería justificado por gracia (κατὰ χάριν), sino por derecho (κατ' ὀφείλημα); no tendría, pues, la verdadera Justicia, la Justicia de Dios (δικαιοσύνη Θεοῦ), cuyo elemento más esencial es lo gratuito.

Quien es justificado por la Fe independientemente de las obras, es

[37] Esta prueba, cuyos elementos están dispersos, está expuesta muy claramente en Rom. IV, 1-9.

justificado gratuitamente, porque la Fe no está en proporción con la Justicia y porque no siendo el acto de Fe sino el sí de la razón y de la voluntad al llamado divino hecho en un momento oportuno, es, por lo mismo, una Gracia.

La necesidad de la Fe y de las demás disposiciones requeridas no disminuye lo gratuito de la Justicia, así como el gesto suplicante del pobre no suprimiría la liberalidad de la limosna, aun siendo una condición necesaria de ella. Y hay todavía la diferencia de que el gesto del mendigo es cosa suya, mientras que el acto de Fe es un Don de Dios.

En fin, el creyente rechaza la vanagloria, por la confesión de su impotencia y el reconocimiento implícito de la Misericordia Divina, y en la misma medida glorifica al Autor de todo bien: *Dans gloriam Deo.*

La prueba teológica prepara la *prueba escrituraria* tomada de la historia de Abraham [38]. Abraham fue justificado y proclamado padre de los creyentes *antes* de su circuncisión. De lo cual se sigue: primeramente, que no hay ninguna liga necesaria entre la circuncisión y la Justicia y que se puede ser justo sin ser circunciso; en segundo lugar, que la paternidad de Abraham, recompensa de su Fe, es igualmente independiente de la circuncisión y puede extenderse a los Gentiles imitadores de la Fe de Abraham. Como se deriva, no de la Ley sino de la promesa, no de la carne sino del espíritu, no es tal paternidad la herencia de una raza: es el privilegio de todos los creyentes.

Que Abraham fue justificado *antes* de la circuncisión es un hecho que se prueba claramente mediante la confrontación de las fechas. En el capítulo XV del Génesis se dice de Abraham: "Abraham creyó a Dios y esto le fue imputado a justicia". En el capítulo XVII, y no antes, es consignado el precepto divino de la circuncisión para toda la familia de Abraham. La Justicia es anterior. ¿Para qué, pues, la circuncisión? Esta es el signo sensible de la Alianza concluida con anterioridad y el sello material de la Justicia otorgada a la Fe, en el estado de incircuncisión.

El razonamiento es casi el mismo en cuanto a la paternidad espiritual. Fue dicho al patriarca: "En ti serán benditas todas las naciones". Esto no es "todos los Judíos", ni "solamente los Judíos", sino todas las naciones de la tierra. Las bendiciones prometidas al Padre de los creyentes pasan por encima del particularismo de la Sinagoga y son tan extensas y tan universales como habría de serlo la Iglesia misma. Y esas bendiciones son acordadas sin restricción ni condición alguna, mucho antes de la Alianza del Sinaí. Ahora bien, el sentido común dice que una concesión total-

[38] Prueba desarrollada en Rom. IV, 10-25 y Gal. III, 7-14.

mente graciosa, recibida de Dios por Abraham como un testamento, legada por éste a su linaje espiritual a guisa de herencia, no podría ser revocada sin injusticia o sin arbitrariedad por la fuerza de un hecho ulterior:

Cuando es ratificado el testamento de un hombre, nadie lo tiene por nulo ni le agrega nada. Y las promesas concernían a Abraham y a su linaje. No se dice "sus linajes", como si hubiese allí muchos, sino en singular "su linaje", que es Cristo. Yo digo, pues: La Ley que vino cuatrocientos treinta años después no podría anular el testamento ratificado por Dios, de manera de reducir a nada la promesa. Porque si la herencia (de bendiciones) viene de la Ley, no vendrá de la promesa: y Dios hizo gracia a Abraham en virtud de la promesa [39].

5. Tal es la doctrina de San Pablo sobre la justificación por la Fe. A primera vista, parece que está en las antípodas la doctrina de Santiago. El doctor de las naciones dice: "El hombre es justificado por la Fe sin las obras de la Ley" [40], o, más enérgicamente todavía: "El hombre no es justificado por las obras de la Ley, sino por la fe de Jesucristo" [41]. El hermano del Señor dice: "El hombre es justificado por las obras y no por la fe sola" [42]. Hay más: cada uno apoya su respectiva tesis en el mismo ejemplo bíblico y en el mismo texto de la Escritura: "Abraham creyó a Dios y esto le fue imputado a justicia" [43]. Y mientras San Pablo obtiene esta conclusión: "Si Abraham hubiese sido justificado por las obras habría tenido de qué gloriarse; pero no delante de Dios" [44], Santiago concluyó: "¿No fue justificado nuestro padre Abraham por las obras cuando ofreció su hijo Isaac a Dios? Ved que la fe acompañaba a sus obras y que por las obras su fe vino a ser consumada" [45]. ¿No hay allí oposición irreductible y hasta contradicción flagrante? [46]. Se dice que Lutero prometió su bonete de doctor, en un acceso de jovialidad de bufón, para quien deshiciera la

[39] Gal. 15-18. Véase, para los detalles del texto, Lagrange, *Galates*, París, 1918, p. 71-81, notando que el autor emplea constantemente *raza* en el sentido de *linaje* (descendencia).
[40] Rom. III, 28.
[41] Gal. II, 16.
[42] Sant. II, 24.
[43] Gen. XV, 6.
[44] Rom. IV, 2.
[45] Sant. II, 21-22.
[46] Véase B. Bartmann, *St. Paulus und St. Jacobus über die Rechtfertigung*, Friburgo de B. 1897 (en *Biblische Studien*, t. III, fasc. 1). Difieren poco las conclusiones de Ménégoz, *Etude comparative de l'enseignement de S. Paul et de S.*

antinomia. Si decía, por momentos, que Santiago era un hombre de pelo en pecho, aunque un poco estrecho, con mayor frecuencia calificaba la Epístola del Apóstol de carta de paja que no contenía una sílaba digna de Cristo.

Aunque los dos Apóstoles se sirven de las mismas palabras, no hablan de las mismas cosas. La Fe de San Pablo es la Fe concreta, la Fe activa, la Fe que recibe de la Caridad su vigor y su forma; la fe de Santiago es un simple asentimiento de la inteligencia, comparable al que los mismos demonios conceden a las verdades evidentes [47]. Es manifiesto que este acto, que es necesario y puramente intelectual, no puede influir en nada sobre la justificación del hombre. Las obras de que habla San Pablo son las obras que *preceden* a la Fe y a la justicia, principalmente las obras de la Ley de que se trata en la controversia con los judaizantes; las obras de Santiago son las obras que *siguen* a la Fe y a la justicia, puesto que se dirige a los cristianos, quienes están ya en posesión de la vida sobrenatural. La Justicia de que habla San Pablo es la Justicia *primordial,* es decir, el tránsito del estado de pecado al estado de santidad, como lo prueban de sobra el objeto mismo de la polémica y las reiteradas explicaciones del Apóstol; la Justicia de Santiago es la Justicia *segunda,* llamada también Justicia acrecentada, que se debe al desarrollo regular de la vida cristiana. En tres palabras, San Pablo se coloca *antes* de la justificación del hombre, Santiago *después*; el primero habla de la Fe *viva,* el segundo de una fe que puede ser *muerta,* que en todo caso es inactiva; el uno le da a conocer al *infiel* que sin la Fe no puede alcanzar la justificación, el otro le enseña al *cristiano* que debe poner su conducta de acuerdo con su fe, porque la fe sola no le basta.

La doctrina de Pablo, sacada de las profundidades de su Teología, dejaba atrás a los espíritus ordinarios. Era fácil tomarla en un giro paradojal o abusar de ella para vivir mal. No se ignora que el Apóstol mismo hubo de protestar a veces contra las falsas interpretaciones de sus teorías. ¿Se propondría el hermano del Señor, también él, evitar las perniciosas conclusiones que la ignorancia o la mala fe pudieran deducir de este principio: el hombre es justificado por la Fe sin las obras? En otros términos, ¿pretendió y quiso San Pablo, no rectificar su enseñanza, sino explicarla, presentándola bajo un nuevo aspecto? Muchos exégetas lo han creído así. El ejemplo de Abraham y el texto del Génesis, comunes a los dos Apóstoles, no alcanzan a probarlo. Ese ejemplo y ese texto acudían casi infaliblemente a la pluma de un escritor judío desde el momento en que se tratara de Fe y de Justicia. Filón cita más de diez veces ese mismo texto en el largo tratado titulado *Vida del Justo,* que consagra al Padre de los creyentes; y el Talmud lo expone con su estilo difuso de costumbre. Lo que puede mostrar una alusión intencional y no una coincidencia accidental es el contraste sostenido entre la Fe y las obras, es la terminología semejante conteniendo ideas diferentes, es la manera de formular Santiago su tesis con una expresión contraria a las expresiones de Pablo. Sea lo que fuere, la polémica de Santiago —si acaso la hay— va dirigida contra los lectores poco inteligentes o mal dispuestos de Pablo, y de ninguna manera contra Pablo mismo, cuyo Evangelio había aprobado Santiago solemnemente en el Concilio de Jerusalén, declarando que en las enseñanzas del nuevo Apóstol no había hallado nada que reprender ni que completar.

Jacques sur la justification par la foi (en *Etudes de théol. et d'hist.* etc. París, 1901, p. 121-150).

[47] Sant. II, 19: *Σὺ πιστεύεις ὅτι εἷς Θεός ἐστιν; καλῶς ποιεῖς· καὶ τὰ δαιμόνια πιστεύουσιν.* Hay algo sobrentendido: "Haces bien en creer en Dios. (Pero esto no basta, porque) también los demonios creen". Estio explica así la comparación: "Quemadmodum daemonibus ad salutem nihil prodest omnis illa notitia quam de rebus divinis habent, quia non adest bona voluntas; ita christiano, quamdiu non studet bonis operibus, fides ad salutem prodesse non poterit". De esto no se sigue que la *fe* de los demonios sea de la misma naturaleza que la fe informe de los pecadores.

III. El papel de la Ley.

1. *El por qué de la Ley.—2. Infancia de la humanidad bajo el régimen de la Ley.*

1. Los juicios de San Pablo sobre la Ley Mosaica son contradictorios a primera vista. Conforme la exalta hasta los Cielos, parece que la rebaja a nivel inferior que el de la Ley Natural. La Ley es sagrada y espiritual [48]; tiene por objeto dar la vida [49]; en el último día serán declarados justos quienes la hayan observado [50]; fue establecida por los ángeles, con Moisés por mediador [51]; es una de las nueve prerrogativas y no la menor

[48] Rom. VII, 12-14: *ὁ νόμος ἅγιος, πνευματικός ἐστιν.*

[49] Rom. VII, 10: *Εἰς ζωήν,* naturalmente en las miras de Dios, porque el efecto ha sido contrario. Véase Rom. X, 5.

[50] Rom. II, 13: "Factores legis justificabuntur". Véase Rom. X, 5; Gal. III, 12.

[51] Gal. III, 19: "Ordinata (*διαταγείς*) per angelos in manu mediatoris". Sin embargo, este modo de transmisión tiene algo de imperfecto.

de los hijos de Israel [52]; conduce a los hombres hacia Cristo [53], a quien ella tuvo el honor de profetizar [54]; en Cristo tiene su fin y su cumplimiento [55]. En fin, para resumir todos los elogios, ella no es la Ley de Moisés: es la Ley de Dios [56]. Pero veamos el reverso. La Ley no ha llevado nada a su perfección [57]; es más bien la artífice de la cólera divina [58]; se ha deslizado disimuladamente detrás del pecado para agravar la prevaricación [59]; da el conocimiento del pecado [60], sin las fuerzas para evitarlo; todos aquellos que dependen de las obras de la Ley y ponen en ella su confianza caen bajo el golpe de la maldición [61].

Luego la Ley es al mismo tiempo una prenda de la bondad de Dios y un precursor de su cólera. Hoy es la mensajera del Cielo y el camino que conduce a la vida; mañana es el arma del pecado [62] y un instrumento de muerte; es impotente para justificar y, sin embargo, serán declarados justos quienes la observen. ¿Cuál es la clave del enigma?

Trataremos de decirlo a propósito de la Epístola a los Romanos. No se trata aquí más que de la razón de ser de la Ley. El Apóstol acaba de probar que no contribuye ella en nada para la justificación del hombre; ha mostrado que si la herencia de las bendiciones mesiánicas dimanara de la Ley, no podría provenir esa herencia de la promesa completamente graciosa hecha al padre de los creyentes, como lo enseña la Escritura. Y prosigue de esta manera: "¿Por qué, pues, la Ley? Fue añadida en vista de las transgresiones, hasta que vino la posteridad heredera de las promesas" [63]. La doctrina de San Pablo ha parecido dura en todo tiempo

[52] Rom. IX, 4: *Νομοθεσία.* Véase Rom. II, 13: "Quid ergo amplius Judaeo est?... Primum quidem quia credita sunt illis eloquia Dei".
[53] Gal. III, 24: *Παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν.*
[54] Col. II, 16: Ella es la *sombra* (*σκιά*) de lo que Cristo es el *cuerpo*.
[55] Rom. X, 4: *Τέλος* no quiere decir más que "fin, término", pero el sentido de *cumplimiento* resulta del texto precedente. Véase Mateo V, 17.
[56] Rom. VII, 22-25; VIII, 7.
[57] Hebreos VII, 19.
[58] Rom. IV, 15: "Lex enim iram operatur".
[59] Gal. III, 19: "Propter transgressiones posita est" (*προσετέθη*, apposita est, addita est). Rom. V, 20: "Lex subintravit (*παρεισῆλθεν* entró a hurtadillas (*παρά*) detrás del pecado) ut abundaret delictum".
[60] Rom. III, 20: "Per legem cognitio peccati". Véase Rom. VII, 7-8.
[61] Gal. III, 10: "Quicumque enim ex operibus legis sunt, sub maledicto sunt". Nótese en San Pablo y en San Juan la fuerza de la expresión *εἶναι ἐκ* "depender de una cosa, estar clavado a ella".
[62] I Cor. XV, 56: "Virtus peccati lex" (su medio de acción, el instrumento de su poder).
[63] Gal. III, 19: *Τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη ἄχρις*

a los exégetas, que han tratado de dulcificarla entendiéndola así: "para disminuir, reprimir y castigar las transgresiones". Pero no han reflexionado en que la transgresión es la violación de una ley positiva y en que, por lo consiguiente, si no hubiese sido dada ninguna ley positiva, no habría transgresión posible: *ubi non est lex nec praevaricatio* (*παράβασις*) [64]. La Ley no podía, pues, tener por efecto disminuir o reprimir transgresiones que, sin ella, no existirían. Al contrario, ella las hace nacer; es, cuando menos, la causa ocasional de las transgresiones, dada la corrupción actual del hombre y su inclinación al pecado. Esta es la enseñanza constante del Apóstol, que en otro lugar dice que la Ley es una fuerza activa (*δύναμις*) [65] del pecado y que se expresa con los siguientes términos: *Lex autem subintravit ut abundaret delictum.* Lejos de disminuir las caídas (*παράπτωμα*), no podía ella más que agravarlas y multiplicarlas. La razón que Pablo da es muy clara: la Ley instruye al hombre en cuanto a sus deberes, pero sin remediarle su debilidad: *Per legem cognitio peccati* [66]. Dios preveía, al promulgar el código del Sinaí, las desobediencias a que éste daría ocasión; pero preveía al mismo tiempo las ventajas que sacaría de esas mismas faltas: despertar la conciencia, humillar al pecador, convencerle de su impotencia, hacerle desear el socorro divino. Así vence el bien al mal; y Dios, que no podría amar el mal mismo, se complace en repararlo y en sujetarlo al bien; pero cuando permite el mal en vista del bien que de él resulta, la Escritura dice corrientemente que Dios quiere el mal y lo ordena. San Pablo expresa muy bien esos dos momentos de la voluntad de Dios, que pasa sobre el mal —del cual El no es el autor— como sobre un medio, para alcanzar el fin que se propone: "La Ley sobrevino *para* multiplicar las caídas... *a fin de que* la Gracia reine por la justicia para la vida eterna" [67].

οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγελται. En San Pablo y, generalmente, en el Nuevo Testamento, *τί* equivale con frecuencia a *διὰ τί* "porque"; y en este sentido lo tomamos aquí, porque la frase siguiente expresa menos la *esencia* que el *objeto* de la Ley. Así es que la otra traducción posible: "¿Qué es la Ley?" se armoniza menos bien con el contexto.
[64] Rom. IV, 15.
[65] I Cor. XV, 56.
[66] Rom. III, 20: *Διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.* San Pablo no dice *γνῶσις* sino *ἐπίγνωσις* "conocimiento claro", porque aun sin la Ley habría cierto conocimiento del pecado. Aunque la palabra *νόμου* designe la Ley de Moisés, está sin artículo como suele ocurrir en esas locuciones prepositivas. La ausencia del artículo delante de *ἁμαρτίας* puede ser debida a la atracción (estando sin artículo las otras palabras de la frase) o a la indeterminación. En este último caso, no se trataría nada más del pecado original, sino de todo lo que es pecado.
[67] Rom. V, 20: *Νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.* Si el

Siendo la Ley lo que era, no podía durar siempre: era únicamente un intermedio en el gran drama de la Humanidad. El día en que se realicen las promesas, la Ley perderá toda su razón de ser. Lo presagiaba la manera como fue dada. Moisés fue el mediador de ella. Pero la presencia del mediador supone la existencia de dos partes contratantes. El acto que de tal situación resulta es un contrato bilateral, que causa derechos y deberes por una parte y por la otra, siendo condicional la estabilidad de ellos, puesto que el contrato puede ser rescindido de común acuerdo o anulado por la violación de uno de los dos contratantes [68]. Algo muy diferente será la promesa. Aquí Dios es el único y en El no hay temor ni inconstancia, ni olvido, ni infidelidad. Dios se compromete por juramento, para inspirar mayor confianza al hombre. Su promesa no está subordinada ni al consentimiento ni al mérito de nadie; y como es absoluta y sin condiciones no podrá ser rescindida ni anulada.

2. Pero esas explicaciones mismas parecen contradictorias. Si la promesa es absoluta y completamente graciosa, ¿cuál es la razón de esta condición tan onerosa añadida después de mucho? ¿Por qué esta carga insoportable que aplastará con su peso a los Hebreos? "¿No va la Ley contra las promesas de Dios?" No, responde el Apóstol. No puede ser contraria a las promesas, a no ser que ella misma diera las ventajas que son el objeto de las promesas [69], o si debiera durar aun después de haber llegado el momento de las promesas. Y esto no es así. La Ley es incapaz de vivificar: no confiere la Justicia sobrenatural. Por otra parte, no es la Ley más que un estado de transición, una etapa antes del término, un episodio antes del desenlace. La Ley no hizo que retrocediera el imperio del mal: lo afirmó más bien, pero con un objeto totalmente providencial: "La Escri-

ἵνα es consecutivo, marca únicamente el efecto producido por la intervención de la Ley; si es final, expresa una intención de Dios que quiere la multiplicación de las caídas como un medio para obtener un fin digno de El. Pero no quiere las caídas sino con una voluntad *consecuente,* una vez que las ve sobrevenir por culpa del hombre.

[68] Gal. III, 19-20. Este es el sentido de la enigmática frase: *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου· ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ Θεὸς εἷς ἐστιν.*

[69] Gal. III, 21: "Lex (*ὁ νόμος*: la Ley Mosaica) ergo adversus promissa Dei? Absit¡ (Denegación enérgica de que Pablo se sirve para rechazar las hipótesis imposibles o las proposiciones absurdas). Si enim data esset lex, quae posset vivificare, vere ex lege esset justitia". Permanece el pensamiento en suspenso, pero puede ser completado sin esfuerzo agregando mentalmente: "Y entonces la Ley sería realmente contraria a las promesas que nos anunciaban la justicia como un don gratuito".

tura ha puesto todas las cosas bajo el pecado, a fin de que la promesa que es por la fe de Jesucristo sea dada a los creyentes" [70]. Convenía, en espera de ese término, que el hombre no pudiera escapar, que de grado o por fuerza fuese conducido a las puertas de la Fe. El rudo régimen de la Ley prestaba este servicio a los Judíos: "Antes de la venida de la Fe estábamos custodiados, prisioneros de la Ley, estrechamente guardados para ser entregados a la Fe que un día debería revelarse" [71]. La Fe debía revelarse en la plenitud de los tiempos. Ella representa la edad madura de la Humanidad, cuya infancia consistió, por lo tanto, en el régimen de la Ley. Esta idea sugiere a Pablo una doble comparación que acaba por realzar su pensamiento. Antes del advenimiento de Cristo, el hombre era menor de edad y pupilo y la Ley era su pedagogo y su tutor.

El pedagogo antiguo casi no se parece al moderno. Esclavo fiel y seguro, a menudo muy ignorante, acompañaba por todas partes a su pupilo. Lo llevaba también a la escuela —cargando los libros del pupilo, si nos guiamos por este detalle de San Agustín— y asistía, a veces sin aprender nada, a las lecciones del maestro. La inflexible probidad del pedagogo, que podía servir para formar el carácter, contribuía sobre todo a hacer desear que llegara la adolescencia. Día de gran dicha era para el joven romano aquel en que se revestía la toga viril. Los adioses al *paedagogium*, trazados en tan gran número al pie del Palatino, no indican pesadumbre. Por el rigor de los preceptos, la Ley hacía desear al libertador; por las profecías de la misma, cada vez más claras, se le podía reconocer de antemano. La Ley preparaba los corazones manteniéndolos, a pesar de ellos, en el monoteísmo; y de esta manera conducía hacia Cristo, que es el término y el fin de ella [72].

Mientras el heredero es niño, no difiere en nada de un servidor, aunque él sea el dueño de todo; está sometido a los tutores y a los intendentes hasta el tiempo señalado por el padre. De la misma manera vosotros, cuando erais niños, estabais sometidos como esclavos a los rudimentos del mundo. Mas, llegada la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo para libertar a los que estaban bajo la Ley, para conferirnos la calidad de hijos [73].

[70] III, 22: "Sed (esto no es así, porque) conclusit Scriptura omnia sub peccato (ella ha mostrado que *todos* los hombres, Judíos y Gentiles, están sujetos al pecado), ut promissio ex fide Jesu Christi daretur credentibus".

[71] III, 23: La Fe designa aquí al Evangelio como una economía nueva o puesta al régimen de la Ley.

[72] Rom. X, 4: *τέλος γὰρ νόμου Χριστὸς εἰς δικαιοσύνην.*

[73] Gal. IV, 1-5. El paralelo se sostiene con gran simetría:

Los siglos que precedieron a la venida de Cristo fueron para el Género Humano la época de la minoridad. Los hombres eran herederos en virtud de las promesas mesiánicas, porque esas promesas eran un testamento que abarcaba lo mismo a los gentiles que a los Judíos, pues el Evangelio es la herencia común de todos ellos; pero, para entrar en posesión del patrimonio, Judíos y Gentiles deberían esperar la mayoría de edad del mundo. Antes de ese momento, estaban sujetos a instituciones rudimentarias, que, sin embargo, los preparaban para un estado más perfecto, al cual los llevaban por grados. Se pregunta si el Apóstol se representa al testador como vivo o como muerto. La segunda hipótesis es la más verosímil. En vida del padre, el pupilo no sería ni heredero, ni propietario, ni estaría bajo la dependencia de patronos ni de tutores. Se objeta que el derecho romano no dejaba al testador la facultad de fijar la edad de la emancipación; pero Pablo hace abstracción del derecho romano y se atiene al derecho natural, que, por ligar menos estrechamente la voluntad del testador, parece más apto para figurar el decreto divino. Además, no hay seguridad de que el derecho romano fijara con extremado rigor, sobre todo en las provincias, la fecha legal de la mayoría de edad. Sea lo que fuere, la libre elección del padre debe ser tomada en cuenta, porque la plenitud de los tiempos, que pone fin a la infancia de la Humanidad, depende del Querer de Dios.

Tampoco hay acuerdo sobre el sentido de los *elementa mundi* (*τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμον*), a los cuales estaban sujetos los hombres antes de la venida de Cristo. Comparando atentamente a San Pablo con él mismo, en otro lugar mostraremos que con esas palabras designa él las instituciones rudimentarias —producto de una Revelación aún imperfecta o del instinto religioso— que regían a Judíos y Gentiles antes de la Economía Evangélica. La aparición de Cristo libra a los unos y a los otros, pero de diferente manera: libra a los Judíos del yugo de la Ley, confiere a todos la filiación adoptiva, que había sido prometida a todos los hijos espirituales de Abraham sin distinción de raza y de la cual habían sido de hecho los Judíos los depositarios. Ahora no hay ya diferencias: Judíos y Gentiles alcanzan a la vez "la plenitud de los tiempos"; juntos son emancipados y llamados a reivindicar sus derechos de herederos.

Una alegoría escrituraria acabará de esclarecer el pensamiento de

Quanto tempore heres *parvulus*,
nihil differt a *servo*,
sed *sub tutoribus et actoribus* est,
usque ad *praefinitum tempus*,
cum sit *dominus* omnium.

Nos cum essemus *parvuli*,
eramus *servientes*,
sub elementis mundi;
at ubi venit *plenitudo temporis*,
ut *adoptionem filiorum* reciperemus.

Pablo. El ve en las esposas de Abraham la figura de los dos Testamentos. Agar, la esclava, representa a la Sinagoga; Sara, la mujer libre, es la figura de la Iglesia. Agar da a luz *según la carne*, conforme a las leyes de la naturaleza, un hijo esclavo, como ella; Sara da a luz *según el espíritu*, en virtud de una promesa milagrosa, un hijo que debe ser libre como ella. Principio universal de derecho es que los hijos participan de la condición de la madre. Consiguientemente, el Sinaí, cuyo símbolo era Agar, no dará nacimiento sino a esclavos; la celestial Jerusalén, la Iglesia, simbolizada por Sara, no dará al mundo sino hombres libres. Es clarísima la alegoría [74]. Los Judíos son ciertamente, como Ismael, hijos de Abraham según la carne; y, como Ismael, no son los verdaderos herederos de Abraham. Los cristianos son, como Isaac, los descendientes de Abraham según el espíritu; y, como Isaac, heredan las promesas y las bendiciones espirituales. De lo cual resulta que los judaizantes de Galacia que quieren estar bajo la Ley, contra lo que indica la Ley misma, retroceden, renuncian a sus privilegios y se ponen en el caso de ser excluidos del patrimonio paterno, como lo fue la figura de ellos, Ismael.

El Apóstol llama *alegoría* a esta aplicación exegética. No habla ciertamente de la alegoría propiamente dicha que suprimiría la realidad del relato del Génesis para dejarle tan sólo un sentido figurado. ¿Quiso designar un *tipo* bíblico que el Espíritu Santo tenía en cuenta al inspirar este relato? Habría que admitirlo si se mirara su desarrollo como un argumento escriturario destinado a probar que el cristiano no está bajo la Ley; y habría que preguntar, todavía cuál es la parte del tipo y cuál la de la acomodación,

[74] Gal. IV, 21-31. Conexiones alegóricas (*ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*).

Las *dos esposas* de Abraham.	Los *dos Testamentos*.
Agar la *esclava*	La Sinagoga *esclava*
da a luz en *Arabia*	da a luz *en el Sinaí*
un esclavo *según la carne*.	esclavos *según la Ley*.
Sara, la mujer *libre*,	La Iglesia *libre*
da a luz *para Sión*	da a luz *para el cielo*
un hombre *libre*	hombres *libres*
en virtud de la *promesa*.	por medio de la *fe*.

Las columnas verticales contienen respectivamente nociones del mismo orden: por un lado el tipo, y por el otro el antitipo, si se admite el sentido espiritual propiamente dicho; o también, de un lado el hecho bíblico y del otro la explicación oratoria (alegoría), si se contenta uno con el sentido acomodaticio. Las líneas horizontales presentan los diversos elementos del sentido típico o del sentido acomodaticio; las ideas colocadas la una frente a la otra guardan entre sí una relación de afinidad (*συστοιχεῖ*, Vulgata: *conjunctus est*).

porque es difícil creer que la intención del Espíritu Santo se extendiese a todos los detalles del antitipo. Pero ¿acaso no es orador San Pablo? ¿No suele tener más fuerza una comparación, una analogía, para esclarecer una verdad, que el argumento teológico más escueto y ajustado? Si esto es así, ¿por qué vamos a negarle el derecho que en todo orador reconocemos de obtener de un texto bíblico aplicaciones acomodaticias?

Con esta alegoría se termina el desenvolvimiento dogmático. La Epístola a los Gálatas tiene de particular que la Moral está unida al Dogma siendo un corolario inmediato de éste. Pablo termina con un ardiente llamado a la libertad de Cristo [75]. Pero esta libertad del Evangelio no debe degenerar en licencia, pues no es necesario caer bajo el yugo de la carne para sacudir el yugo de la Ley [76]. Tal es la última palabra del Apóstol y la conclusión de la Epístola.

[75] Gal. V, 1. Las numerosas variantes de este texto no cambian substancialmente su sentido. Se puede leer así: "Qua libertate Christus nos liberavit, state et nolite iterum jugo servitutis contineri", o, con otra puntuación: "Non sumus ancillae filii sed liberae: qua libertate Christus nos liberavit. State", etc. La lección más autorizada es la siguiente: *Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν, στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε*, en lugar de *τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν ἡ Χριστός κτλ.* del texto aceptado.

[76] Gal. V, 13: "Vos enim in libertatem (*ἐπ' ἐλευθερίᾳ*: *para* (gozar de la libertad) vocati estis fratres: tantum ne libertatem in occasionem detis carnis (mejor *carni*: *τῇ σαρκί*), sed per charitatem Spiritus servite invicem". Sigue la lista de las obras carnales (opera carnis) y de los frutos del Espíritu (fructus Spiritus), Gal. V, 19-24.

CAPITULO II

LA EPISTOLA A LOS ROMANOS

PRIMERA SECCION

LA JUSTICIA DE DIOS, UNICO CAMINO DE SALVACION

I. Impotencia de la Naturaleza y de la Ley.

1. *Noción general de la Epístola a los Romanos.* — 2. *La Naturaleza impotente entre los Gentiles.* — 3. *La Ley impotente entre los Judíos.*

1. Hacía ya mucho tiempo que el Apóstol tenía sus ojos fijos en Roma. Hostigaba su espíritu un vehemente deseo de visitar la pequeña Iglesia naciente. "Es menester que yo vea a Roma" [1], se decía sin cesar. No era esto la fascinación que la capital del mundo ejercía sobre los provincianos y los extranjeros. Una voz interior lo impelía hacia allá con fuerza irresistible [2]. La táctica de Pablo había consistido siempre en dar la batalla en las grandes ciudades, para herir al paganismo en el corazón, persuadido de que tarde o temprano seguiría la población rural, en virtud de esa fuerza de atracción que la hace gravitar alrededor de las metrópolis. Quizá presentía, por un instinto sobrenatural, que el centro del universo estaba escogido de antemano para ser el centro de la Iglesia. Y, además, le pareció que ya estaba terminada su obra en Oriente. Estando ya sólidamente estable-

[1] Hechos XIX, 21; Rom. I, 11-15; XV, 23.
[2] Hechos XXIII, 11.

cido el Evangelio en Antioquía, en Corinto, en Efeso, en las principales ciudades de Galacia y de Macedonia, lo que faltaba se conseguiría con el simple transcurso del tiempo. Ya había sido esparcida la semilla, que por sí misma fructificaría al soplo de la Gracia: a otros tocaría levantar la cosecha. El ya predicó la Buena Nueva, de Jerusalén a los confines de Iliria: ya no hay espacio para él en esas inmensas regiones. Los amaños de los judaizantes, el peligro de los Gálatas, los desórdenes de Corinto, los cuidados de tantas Iglesias expuestas a la seducción lo han retenido hasta ahora. Pero ya está libre y su plan está trazado: después de llevar a los santos de Jerusalén el producto de las colectas, hará el viaje a Roma. Y más allá de Roma solicita el celo del Apóstol España, con los misteriosos confines del Occidente, todo un mundo desconocido que conquistar para Cristo.

Pablo acariciaba en su mente estos pensamientos durante el invierno que pasó en Corinto, en el seno de la turbulenta cristiandad que había vuelto al orden. Para salir de allí esperaba que se reanudara la navegación, lo cual sería en los primeros días de marzo [3]. Una mujer de Cencres, puerto vecino de Corinto, iba directamente a Roma. A ella confió el Apóstol una carta en que explica su doctrina sobre las relaciones de la Fe y de la Ley, de la Naturaleza y de la Gracia, con mayor amplitud que como lo había hecho en la Epístola a los Gálatas. Esta última Epístola, en que se desborda el sentimiento, en que hierve la pasión, no tiene el desarrollo metódico y la profunda serenidad que se requieren para su actual designio. Le servirá esa carta como de proyecto; pero ahora quiere ir más lejos y subir más alto: más allá de un episodio transitorio, por encima de una controversia local.

Son muy oscuros los humildes principios de la Iglesia de Roma. Los emigrantes de las provincias y los peregrinos de Jerusalén propagaron la Fe poco a poco, secretamente y sin ruido, en ese sitio eminentemente favorable para los cultos exóticos y para toda clase de proselitismos. ¿Nació allí la Iglesia en el seno de la Sinagoga, como en casi todas las demás partes? Esto es posible, y aun probable. En las perturbaciones que dieron lugar a la expulsión de muchos Judíos, hacia el año 49, se ve el indicio de una ruptura violenta entre la Sinagoga y la Iglesia y parece que la expresión de Suetonio proporciona cierto fundamento a esta hipótesis [4]. Lo evidente es que, en el momento de escribir Pablo, la comunidad cristiana era mixta, aunque

[3] Su intención era volver a Siria por mar (Hechos XX, 3), a fin de llegar a Jerusalén poco antes de Pascua. Pero las asechanzas (ἐπιϐουλή) de los Judíos lo obligaron a viajar por tierra, por lo cual no llegó a Jerusalén sino hasta Pentecostés.

[4] *Claudio*, 30: "Claudius Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes expulit".

preponderando el elemento no judío [5]. Cuando el Apóstol se dirige en general a sus lectores les da el nombre de *Gentiles* [6] y funda su derecho a escribirles en su propia calidad de Doctor de las Naciones [7]. Algunos neófitos habían sufrido sin duda antes de sus conversiones, en diversos grados, la influencia judía que los hacía más accesibles al peligro judaizante. Esos escrupulosos que distinguen entre carnes y carnes, entre día y día, pueden ser Judíos o antiguos prosélitos. Pero no constituyen sino una minoría insignificante, a quienes los demás deben soportar pacientemente, puesto que no hay peligro de contagio general. En lugar de lanzar contra esos pocos el anatema, el Apóstol les asegura la más amplia tolerancia [8]. Los califica simplemente de "débiles en la fe". Muy lejos estamos de los judaizantes de Galacia. Por ninguna parte se ve que los adversarios de Pablo hayan ya anudado intrigas. No hay aquí necesidad de polémica propiamente dicha; nada hay que indique la presencia de enemigos en actividad. Si hay peligros, esto es para el porvenir; y para conjurarlos pone el Apóstol en guardia a los nuevos cristianos contra los fautores de perturbaciones [9], o, más bien dicho, ese es el objeto de la Epístola entera [10].

Impersonal como la Epístola a los Efesios, aunque en menor grado, la Epístola a los Romanos tiene casi los vuelos de un tratado de Teología. Pero sería un error gravísimo buscar en ella un resumen de la doctrina de Pablo. San Pablo supone siempre que sus lectores tienen los fundamentos del Cristianismo: no vuelve el Apóstol sobre el Credo o lo hace únicamente por vía de alusión. La Epístola a los Romanos no es, pues, un catecismo, como afectaban creerlo los protestantes de antaño: es tan sólo una tesis, fundamental, ciertamente, que en un sentido restringido puede llamarse el Evangelio de Pablo, sin ser realmente más que su primera mitad.

[5] Rom. I, 5-6; XI, 13; XV, 15-16, etc.

[6] I, 13; XI, 13.

[7] I, 5-14; XV, 16.

[8] XIV, 1; V, 1.

[9] XVI, 17-18.

[10] Se cita, en contra de nuestra opinión, a Rom. IV, 1 (Abraham *nuestro* ancestro según la carne). Pero este texto se explica de manera natural como I Cor. X, 1, en que dirigiéndose Pablo a los Corintios, que evidentemente eran Griegos, llama a los antiguos Hebreos *nuestros padres* (οἱ πατέρες ἡμῶν). También el pasaje Rom. VII, 1-6 ofrece cierta dificultad. Pablo dice a sus lectores que están muertos a la Ley (XII, 4: ὑμεῖς), lo que parece suponer un estado anterior de sujeción. Pero, aparte de que él se dirige a veces a la minoría como si ésta constituyera la totalidad, la Ley mosaica tenía pretensiones, antes del Cristianismo, aun sobre los Gentiles, puesto que era entonces la única institución religiosa sancionada por Dios. En los capítulos IX-XI, donde se trata directamente de los Judíos, Pablo habla siempre de ellos en tercera persona.

Desde el momento en que esta Epístola es una tesis, importa mucho hallar su enunciado; y felizmente, por una vez, están de acuerdo los exégetas. La idea central radica en estas palabras colocadas inmediatamente después de haberse entrado en materia:

Yo no me avergüenzo del Evangelio; porque él es la virtud de Dios para la salvación de todos los que crean, del Judío primeramente y del Griego. En efecto, allí se revela la justicia de Dios de la fe en la fe, según está escrito: El justo vivirá por la fe [11].

De esta compleja frase desprende Pablo varias verdades capitales: Universalidad de la salvación en las miras de Dios, quien destina el Evangelio para todos los hombres y, por el Evangelio, los invita a todos a la Fe, es decir, a la salvación; igualdad de todos, Judíos y Gentiles, en cuanto a las condiciones de salvación, con cierta prioridad de hecho y de derecho en favor de los Judíos; liga natural y, en lo que toca a Dios, necesaria, entre la justificación y la glorificación, entre el punto de partida y el punto de llegada; Justicia de Dios comunicada a los hombres por la Fe de Jesucristo, con exclusión de la Naturaleza, abandonada a sí misma, y de la Ley Mosaica. Se puede decir, en términos generales, que los cuatro primeros capítulos son el comentario de esta última proposición; que los cuatro siguientes desarrollan la penúltima; que los capítulos IX-XI responden a la objeción tomada de la incredulidad de los Judíos y explican la aparente violación de sus prerrogativas. En fin, en todas partes se sobrentiende la universalidad de la salvación en los designios de Dios y está afirmada varias veces, sin que sea el objeto de un desarrollo especial. El final es consagrado, como de ordinario, a las aplicaciones parenéticas y a las salutaciones.

Ya se ve que el interés y también la dificultad se concentran en este enunciado: *La justicia de Dios es por la fe de Jesucristo.* Ya hablamos en la Epístola a los Gálatas de la justificación por la Fe; nos falta examinar el giro especial que imprime el Apóstol a su tesis reemplazando la justificación por la Justicia de Dios. No se puede negar que las palabras Justicia de Dios no suelen designar un Atributo Divino; y muy pocos exégetas las entienden aquí de esa manera. La Justicia de Dios sería su Santidad, o su Fidelidad, o su resolución de no perdonar al hombre sino con una satisfacción proporcionada a la ofensa. Este es, se dice, el sentido ordinario en el Antiguo Testamento; y este es también el sentido en San Pablo [12]. Además, la oposición entre la

[11] I, 16-17. Véase H. Denifle O. P., *Die abendlandischen Schriftausleger bis Luther über Justitia Dei* (Rom. I, 17) *und Justificatio*, Maguncia, 1905.

[12] Rom. III, 5 (*εἰ ἡ ἀδικία ἡμῶν Θεοῦ δικαιοσύνην συνίστησιν*); III, 25-26

cólera de Dios que se manifiesta desde lo alto del Cielo y la Justicia de Dios que se revela en el Evangelio nos invita a concebir una Justicia que acompaña a la cólera, que es, por consiguiente, la Justicia inmanente de Dios.

Estos argumentos tienen alguna fuerza, pero se les oponen razones más convincentes; porque nadie puede desconocer el paralelismo de idea y de expresión entre nuestro texto y el siguiente pasaje de la Epístola a los Filipenses: "No con tener la justicia mía que viene de la Ley, sino la que viene de la fe de Jesucristo, la justicia de Dios apoyada sobre la fe" [13]. La justicia que procediera de la Ley, sin el apoyo de la Gracia —si esto fuese posible—, sería propiedad absoluta del hombre y éste podría llamarla *su* justicia, hablando con todo rigor; pero esta justicia no agradaría a Dios, quien no ama en nosotros sino lo que El mismo ha puesto en nosotros; y, al contrario, la Justicia que viene de Dios es ciertamente el bien del hombre a quien es dada y que es poseída por él realmente, pero pertenece también a Dios, de quien ella dimana. Aun sin salir de nuestro texto, es evidente que la citación de Habacuc no puede convenir sino a una Justicia inherente al hombre, aunque ésta hubiese tenido su fuente en Dios: "Allí se revela la justicia de Dios de la fe en la fe, según está escrito: El justo vivirá por la fe" [14]. Además, la Justicia de Dios es definida más adelante y la definición no deja ninguna duda sobre su verdadera naturaleza. Esa Justicia es "la justicia de Dios por la fe de Jesucristo, destinada a todos los creyentes y que descansa sobre ellos" [15]. Tal Justicia no permanece encerrada en Dios: se esparce, se propaga y se comunica y viene siendo cosa personal del hombre por medio de la Fe.

(*εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ*). En todos los demás casos se trata de la Justicia Divina que está en el hombre; o al menos es discutible el sentido.

[13] Fil. III, 9: *μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει.* Aquí es descrita la *Justicia de Dios* por sus cinco caracteres: *a*) No es la propiedad exclusiva del hombre (*μὴ ἔχων ἐμὴν δ.*).—*b*) No viene *de* la Ley (*ἐκ νόμου*).—*c*) Es producida *por* la Fe de Jesucristo (*διὰ πίστεως*).—*d*) Dimana *de Dios* (*ἐκ Θεοῦ*).—*e*) Continúa apoyándose *sobre* la Fe (*ἐπὶ τῇ πίστει*).

[14] Rom. I, 17: *Δικαιοσύνη γὰρ Θεοῦ ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται ἐκ πίστεως εἰς πίστιν καθὼς γέγραπται· Ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται.* La frase, unida a la precedente por la partícula *γάρ*, explica por qué el Evangelio es "una fuerza de Dios para la salvación de todo creyente".

[15] Rom. III, 21-22: *Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέρωται... δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως κτλ.* Compárese con Fil. III, 9. Esta no es, evidentemente, la Justicia inmanente de Dios: *a*) que se revela independientemente de la Ley; *b*) que ha sido predicha por la Ley y por los Profetas; *c*) que es producida por la Fe; *d*) que hace que el hombre sea justificado gratuitamente. Se trata, por lo tanto, de la justicia personal del hombre.

De esta manera la "justicia de Dios" es a veces el Atributo que le conviene en calidad de Juez; pero aquí es la renovación del hombre por la Fe y la Caridad, creación verdadera que no puede tener sino a Dios por autor. Lo que hay de original en la doctrina de Pablo es el hacer derivar nuestra justificación de la Justicia intrínseca de Dios y no de su Poder. Dios ejerce y muestra su Justicia justificándonos por su Gracia: tal es la aparente paradoja que será menester examinar después de haber probado que la verdadera Justicia, la que Dios quiere hallar en nosotros y que corona El mismo en nosotros, está colocada fuera del círculo de nuestros esfuerzos y que, por lo tanto, "nosotros somos justificados *gratuitamente*" por la Fe de Jesucristo [16].

Esta Justicia, que es al mismo tiempo de Dios y del hombre, "es revelada en el Evangelio". La revelación de una cosa no es siempre su primera manifestación. Se dice que una verdad es revelada cuando queda esclarecida con una luz nueva. Por ejemplo, el Misterio de la Redención, la Justificación por la Fe, predicha oscuramente por la vida de Abraham y por las indicaciones de los Profetas, en particular de Habacuc. Esta doctrina había permanecido casi incomprendida, porque no se había sabido conciliarla con las aserciones de Moisés que parecían referir a la Ley toda Justicia verdadera. Ahora sí está esclarecido el punto, gracias al Evangelio. Queda comprobado que la Ley no puede nada sin la Fe; que la Fe lo puede todo aun sin la Ley. Lo cual es una revelación: *Justitia Dei in eo revelatur.*

Se podría pasar por alto las palabras *ex fide in fidem* sin que sufriera mucho el sentido. Hacen las veces de una locución adverbial que califica o a la Justicia de Dios o a la revelación que de la Justicia se hace en el Evangelio. La exégesis más sencilla consiste en considerarlas como la expresión de una graduación, de un progreso: de la Fe que principia a la Fe que se robustece, de la Fe imperfecta a la Fe cabal. La Escritura abunda en locuciones parecidas: "Irán ellos de virtudes en virtudes; serán transformados de claridades en claridades; de la muerte a la muerte; de la vida a la vida".

2. Podría probarse la impotencia de la Ley y de la Naturaleza para justificar al hombre, por sus propias definiciones, por la noción de Justicia sobrenatural, por el actual conflicto entre la carne y el espíritu. El Apóstol no se priva de este género de demostraciones; pero su argumentación reviste una forma más sencilla, más popular, en los tres primeros capítulos de la Epístola a los Romanos. Recorred —parece que dice— la historia de la Humanidad: ¿acaso halláis realizado allí el ideal de Justicia que todos llevamos grabado en nuestra alma? No: lo mismo entre los Judíos que entre los Gentiles, el pecado ha reinado sin obstáculo. La razón no supo resistir a las

[16] Rom. III, 24: *δικαιούμενοι δωρεάν.*

atracciones del mal y la Ley fue un dique muy débil. Luego si no queremos desesperar de la salvación, que es el término de nuestras aspiraciones, es forzoso pedir esta Justicia al Evangelio que la promete y que la da.

El alegato contra los Gentiles es desarrollado con un vigor y una concisión dignos de Pablo. ¿Qué se necesita para quitarles toda excusa? El conocimiento de Dios y de la Ley natural con una conducta diametralmente opuesta a estas luces:

La ira de Dios se revela desde lo alto del Cielo contra la impiedad y la injusticia de los hombres que injustamente retienen cautiva a la Verdad. En efecto, es manifiesto en ellos que conocen a Dios, porque Dios hizo que le conocieran. Porque sus atributos invisibles, tanto su eterno poder como su divinidad, son contemplados en (el espejo de) la creación sensible, presentados al espíritu por las obras de El. Por lo cual ellos son inexcusables, puesto que conociendo a Dios no lo han glorificado como a Dios ni le han rendido gracias; pero se han perdido en sus vanos razonamientos y sus corazones insensatos se han llenado de tinieblas. Aunque se dicen sabios, han obrado como locos; y han transferido la gloria del Dios incorruptible a imágenes que representan hombres mortales y aves y cuadrúpedos y reptiles. Por lo cual Dios los ha entregado a los deseos impuros de sus corazones [17].

La cólera de Dios se *revela,* no en el tribunal íntimo de la conciencia, ni en las amenazadoras advertencias de la Sagrada Escritura, ni en la temible escena de la parusia, como lo quieren un gran número de exégetas, sino desde este mundo —nótese el presente *ἀποκαλύπτεται*— en el castigo infligido por Dios a la impiedad, en la terrible ceguera cuyas consecuencias son la idolatría y las costumbres ignominiosas. Los paganos conocieron a Dios y lo olvidaron: en esto consiste el crimen de ellos y esta es la causa de la ira de Dios. Carece de fundamento la distinción ideada por algunos exégetas entre los filósofos y el vulgo. Pablo habla de los paganos en general; y prueba que todos han pecado, que todos son inexcusables, que el crimen de ellos consiste precisamente en haber negado a Dios, a quien conocían, el honor que le debían. Los filósofos pueden ser más culpables por haber pecado más

[17] Todo el pasaje (Rom. I, 18-32) no es más que un período inmenso, en que los versículos 18-23 forman la prótasis y los versículos 24-32 la apódosis. La idea está condensada en el versículo 18 y desarrollada en el resto pero en orden inverso: *a*) vv. 19-20, conocimiento de Dios (desarrollo de *τὴν ἀλήθειαν κατεχόντων*); *b*) vv. 21-23, conducta opuesta a este conocimiento (*ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων*). *c*) versículos 24-32, venganza de Dios irritado (*ἀποκαλύπτεται ὀργὴ Θεοῦ ἀπ' οὐρανοῦ*). Nos parece indiscutible que *ἀπ' οὐρανοῦ* se refiere a *ἀποκαλύπτεται* y no a *ὀργή* ni a *Θεοῦ*.

contra la luz, pero no son los únicos culpables. Restringir a sólo ellos la argumentación del Apóstol es perder de vista su tesis y debilitar su razonamiento.

Los paganos conocieron a Dios: Pablo lo afirma varias veces con una claridad deslumbradora. No dice que pudieron haberlo conocido. Dice que lo conocieron.

"De manera injusta retienen cautiva a la verdad" [18]. Aunque no sean nombrados los Gentiles, no se puede dudar de que se trata de ellos. En todo el contexto se les designa suficientemente por su impiedad (*ἀσέβεια*). La Verdad a la que ellos retienen cautiva, a la que oprimen, a la que impiden que produzca sus frutos naturales, es el conocimiento de Dios; y la Vulgata tiene razón al agregar la palabra *Dei* que falta en el original. Ellos poseen en cierto grado esta verdad, puesto que la retienen injustamente.

"Es manifiesto en ellos que conocen a Dios; porque Dios se les ha manifestado" [19]. No hay en ellos un conocimiento meramente potencial sino un conocimiento de hecho, que tiene a Dios por autor y que se manifiesta claramente en la mente de los Gentiles (*ἐν αὐτοῖς*).

[18] I, 18: *ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν καὶ ἀδικίαν ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων*. La palabra *κατέχειν* significa "poseer" y "retener". Puede traducirse muy bien por "aprehender", en el sentido de "tener uno algo bajo su poder para impedirle obrar o escapar", pero no en el sentido de "alejar de sí lo que aún no se tiene para impedirle que se acerque". No prueban lo contrario los dos textos que se citan en apoyo de la opinión opuesta (Lucas IV, 42; II Tes. II, 6-7). Así es que, en todo caso, "retener (*κατέχειν*) la verdad en la injusticia" es o poseerla o impedirle obrar, lo que supone la posesión. Bengel se expresa muy bien en su *Gnomon N. T.*: "Veritas in mente nititur et urget, sed homo eam impedit".—Poco importa para nuestro objeto que las palabras *ἐν ἀδικίᾳ* quieran decir "injustamente", o "por la injusticia", o "siendo ellos injustos".

[19] I, 19: *διότι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ Θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανέρωσεν*. La razón por la cual (*διότι*) estalla la ira de Dios es que ellos conocen a Dios sin honrarlo. El adjetivo verbal *γνωστός* que en Platón quiere decir "cognoscible" no tiene en la Biblia más acepción que la de "conocido". Sin embargo, como San Pablo no lo emplea en otra parte, es libre la elección. La traducción de la Vulgata "quod notum est Dei" tiene el aspecto de una tautología que se evita tomando, como el Crisóstomo, *τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ* en el sentido de *ἡ γνῶσις τοῦ Θεοῦ* "el conocimiento que se tiene de Dios", como en *τὸ δυνατόν* (Rom. IX, 22), *τὸ χρηστόν* (Rom. II, 4), *τὸ ἀσθενὲς τοῦ Θεοῦ* (I Cor. I, 25). Solamente en nuestro texto *τοῦ Θεοῦ* es un genitivo objetivo. Agreguemos que *ἐν αὐτοῖς* no equivale a *αὐτοῖς* y que tampoco significa "entre ellos", sino "en ellos", en la conciencia y en la razón de ellos. Igualmente *ἐφανέρωσεν* no puede entenderse sino de una "manifestación" de la verdad percibida y no de una exhibición de la verdad a la cual hubiesen cerrado ellos los ojos.

"Conociendo a Dios, no lo han glorificado como a Dios" [20]. San Pablo no dice *pudiendo conocer*, sino *conociendo* o *habiendo conocido*. Los paganos son inexcusables, *porque* han conocido a Dios sin honrarle. Se trata de la masa, no de unos cuantos privilegiados. El crimen de ellos es no haber honrado a Dios según las luces naturales, que poseían no en potencia sino en realidad. ¿Podía expresarse más claramente el conocimiento actual?

"Conociendo el juicio de Dios: a saber, que quienes hacen tales cosas son dignos de muerte, no solamente las hacen, mas también aprueban a quienes las hacen" [21]. Según el texto latino, los paganos conocían a Dios *en teoría* (*cum cognovissent*), pero lo ignoraban *en la práctica* (*non intellexerunt*). Según el texto original, los paganos conocen a Dios plenamente, pero obran en contra de tal conocimiento, o haciendo el mal, o aprobándolo en los demás: lo cual denota un grado más alto de malicia, como observan los Padres. Pablo no relega a un pasado lejano el conocimiento que los paganos tenían de Dios: habla de ello como de una cosa actual y notoria. Quien conociera la ley de Dios y la sanción infligida por El al pecado conocía la Justicia Divina; y quien conociera un Atributo Divino conocía a Dios mismo.

En fin, el Apóstol nos describe con una precisión admirable el doble camino que conduce, a todo hombre que tenga el uso de la razón, al conocimiento de Dios, oscuro e imperfecto si se quiere, pero muy real: el espectáculo de la razón y la ley moral grabada en nuestros corazones.

La prueba cosmológica de la existencia de Dios, reminiscencia del libro de la Sabiduría, nos hace pensar igualmente en Aristóteles y en Filón. Este compara a las criaturas a un escalón que nos levanta a la idea de Dios; pero, demasiado platónico, parece que no admite sino un argumento probable y una ciencia conjetural. Según Aristóteles, "Dios, aunque invisible como es, se hace visible por sus obras mismas". La Sabiduría da un paso más, insinuan-

[20] I, 21: *διότι γνόντες τὸν Θεὸν οὐχ ὡς Θεὸν ἐδόξασαν*.

[21] I, 32: *οἵτινες τὸ δικαίωμα τοῦ Θεοῦ ἐπιγνόντες, ὅτι οἱ τὰ τοιαῦτα πράσσοντες ἄξιοι θανάτου εἰσίν*. El relativo *οἵτινες* "visto que" (*quippe qui*) insinúa la causa del castigo infligido por Dios. Los paganos conocían perfectamente (*ἐπιγνόντες*, más expresivo que *γνόντες*) el *δικαίωμα* de Dios. *Δικαίωμα* es "el decreto, lo que Dios declara justo (*δίκαιον*)"; aquí se trata según el contexto de una sentencia de condenación, porque su contenido está expresado inmediatamente: los autores de esos crímenes son "dignos de la muerte" eterna.—Para que la Vulgata quede de acuerdo con el texto griego, es necesario omitir las palabras: 1. *non intellexerunt*; 2. *et* (delante de *non solum*); 3. los dos últimos *qui* y observar, además, que *justitia Dei* no es la Justicia inmanente de Dios, sino su juicio (*τὸ δικαίωμα*). La traducción literal sería esta: *Qui cognoscentes judicium Dei (quod qui talia agunt digni sunt morte) non solum ea faciunt, sed etiam applaudunt facientibus.* La edición crítica de la Vulgata por Wordsworth y White omite el *et* delante del *non solum* y los dos *qui* siguientes.

do el modo de demostración: "A través de la grandeza y de la belleza de las criaturas el ordenador de ellas es percibido por analogía". Pablo se adelanta aún más: "Los atributos invisibles de Dios, tanto su eterno poder como su divinidad, intelectualmente percibidos en sus obras, son vistos de una manera clara por la creación del mundo" [22]. Los cuatro escritores indican muy bien el origen de nuestro conocimiento; pero San Pablo es el único que precisa el aspecto de la Esencia Divina que es el término de la operación mental: el Poder eterno y la Divinidad. Para San Pablo las criaturas son un medio de demostración, algo así como un espejo en que Dios refleja sus principales Atributos. En efecto, el espectáculo de lo finito, de lo contingente y de lo relativo nos conduce, por el triple camino de la negación, de la causalidad y de la analogía, al conocimiento de lo infinito, de lo necesario y de lo absoluto. El lazo de unión entre Dios y el hombre es la inteligencia (*νοῦς*). También las bestias ven el mundo, pero no ven a Dios porque carecen de pensamiento.

Los tres Atributos Divinos reflejados en el mundo son, según San Pablo, el Poder, la Eternidad y la Divinidad. Dios está en el mundo como la causa en el efecto, pero ordinariamente no es percibido bajo la noción abstracta de causa. El espectáculo del universo sugiere más bien al espíritu la idea de un Creador *Todopoderoso*. Este poder —el más sencillo de los razonamientos lo muestra— debe haber existido siempre, puesto que no hubiera podido producirse El a sí mismo y porque si se supone que fue producido por otro, este otro sería Dios: luego ese Poder es *eterno*. A este doble Atributo de Poder y de Eternidad (*ἡ ἀΐδιος δύναμις*), agrega Pablo la *Divinidad* (*θειότης*). Está muy bien escogido el nombre. Los paganos colocaban por encima de los dioses del Olimpo, que no eran dioses sino por un abuso de lenguaje, a un *supremum summumque numen*, llamado por los Griegos *τὸ θεῖον* u *ὁ θεός*,

[22] Filón, *De praem. et poen.* 7 (Mangey, t. II, p. 415): *Οἷα διά τινος οὐρανίου κλίμακος ἀπὸ τῶν ἔργων εἰκότι λογισμῷ στοχασάμενοι τὸν δημιουργόν.*

Aristóteles, *De mundo*, 6: *Ἀθεώρητος ἀπ' αὐτῶν τῶν ἔργων θεωρεῖται.*

Sab. XIII, 5: *Ἐκ μεγέθους, καλλονῆς καὶ κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς αὐτῶν θεωρεῖται* (variante: *καὶ καλλονῆς κτισμάτων*).

Rom. I, 20: *Τὰ γὰρ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης*. Como parece que el medio de demostración está expresado aquí por dos equivalentes (*τοῖς ποιήμασιν* y *ἀπὸ κτίσεως κόσμου*), ciertos exégetas, con el pretexto de evitar una tautología, traducen así estas últimas palabras: "desde la creación del mundo", sentido que posee *ἀπό* en Mateo XXIV, 21; Lucas XI, 50; Marcos X, 6. Pero parece completamente ocioso el inciso "desde la creación del mundo" y la comparación de las cuatro fórmulas casi no permite suponer que la partícula *ἀπό*, que es deductiva en los demás, no lo sea en San Pablo. Se evita muy bien la pretendida tautología tomando *per modum unius* la locución *τοῖς ποιήμασι νοούμενα* (percibidos intelectualmente *en* las obras o *por* las obras) y uniendo *ἀπὸ κτίσεως κόσμου* a *καθορᾶται*.

cuya característica era la incomparable elevación, la inaccesible majestad, en una palabra, la trascendencia. Esto es, según creemos nosotros, lo que San Pablo quiere expresar por este tercer atributo. No habla él aquí ni de la Sabiduría, aunque ésta sea tan visible en el orden del universo, ni de la Bondad, aunque ésta brille tan espléndidamente en la especial providencia de que el hombre es objeto; pero la enumeración no es limitativa, pues en ninguna parte afirma San Pablo que el espejo que es este mundo sensible no refleje algún otro Atributo Divino.

Sin tener necesidad de salir de sí mismos, los paganos hallaban a Dios en el fondo de sus corazones. La Ley Natural está grabada en ellos con caracteres indelebles. Ya vimos que los paganos "conocen el juicio de Dios y saben que los pecadores merecen la muerte"; pero el conocimiento de la sanción implica el de un Legislador Supremo que no es otro que Dios. Es cierto que en el clásico pasaje en que el Apóstol enseña la existencia de la Ley Natural, no la pone explícitamente en relación con Dios. Y es que habla de ella incidentalmente y como en paréntesis, a propósito de los principios de Justicia que dirigen los Veredictos Divinos.

Dios no hace acepción de personas. Porque cualquiera que haya pecado sin ley, perecerá sin ley; y cualquiera que haya pecado en la Ley será juzgado por la Ley. Porque no son los oyentes de la Ley quienes son justos delante de Dios, sino que quienes practican la Ley serán justificados:

(En efecto, cuando los Gentiles, que no tienen ley, hacen naturalmente lo que la Ley prescribe, desprovistos como están de ley, son para sí mismos su ley; porque muestran la obra de la Ley escrita en sus corazones, dando también testimonio sus conciencias y acusándolos sus juicios respectivos y aun excusándolos).

(Así será) el día en que Dios juzgará las acciones secretas de los hombres por Jesucristo, según mi evangelio [23].

[23] Rom. II, 11-16. Creemos que el pensamiento principal se prolonga a uno y otro lado del paréntesis: "Quienes practican la Ley serán justificados... el día en que Dios", etc. Pero aquí es el paréntesis (II, 14-15) lo único que debe ocuparnos.

a-d *Ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν,*
e *οὗτοι νόμον μὴ ἔχοντες ἑαυτοῖς εἰσι νόμος·*
f *οἵτινες ἐνδείκνυνται τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν,*
g *συμμαρτυρούσης αὐτῶν τῆς συνειδήσεως,*
h *καὶ μεταξὺ ἀλλήλων τῶν λογισμῶν κατηγορούντων ἢ καὶ ἀπολογουμένων.*

Es un hecho que los Gentiles se ajustan a veces a las exigencias de la Ley Mosaica, en cuanto ésta es ley moral. No es quimérico el caso y el Apóstol no lo da como tal. No cabe duda alguna de que él habla de los paganos y no de los cristianos salidos de la gentilidad; y si no hubiese sido por las controversias pelagianas, jamás habría imaginado San Agustín lo contrario. Así es que los paganos se conforman a veces a la Ley de Moisés, que no es conocida de ellos. No se trata de una coincidencia involuntaria, accidental, que no probaría nada, sino de un acto libre y mediato. Por ese solo hecho, muestran la existencia de una luz interior que los conduce y que les sirve de ley; ellos son para sí mismos su ley, no una ley última que suponga el poder de obligar con una sanción proporcionada, sino una ley inmediata que es la promulgación de una Ley superior; y dejan ver la obra de la Ley escrita en sus corazones. La Naturaleza hace respecto a ellos lo que la Revelación Mosaica hizo respecto a Israel: los introduce y los guía con imperio. La palabra *naturalmente* (φύσει), de la que abusaban los pelagianos, no puede significar más que "guiados, iluminados, impelidos por la Naturaleza". Huelga, por lo tanto, la pregunta de si los Gentiles observaron poco o mucho, sin los

---

a) *Cuando* (ὅταν) indica no una hipótesis sino un hecho, *quotiescumque*.—*b*) *Gentiles* (ἔθνη, indeterminado), un pagano cualquiera. El abstracto es para lo concreto, como consta de los pronombres masculinos (οὗτοι, οἵτινες) que aquí se relacionan.—*c*) *Naturalmente* (φύσει) no puede significar sino "por las luces naturales"; porque en todo este contexto la Ley es considerada únicamente como luz sobrenatural.—*d*) *Hacen lo que la Ley* prescribe (τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν, sobrentendido ἔργα o δικαιώματα), sin indicación de poco o de mucho. Pablo dice τὰ τοῦ νόμου, y no τὸν νόμον, porque los paganos no observan la Ley, aun haciendo lo que la Ley ordena.—*e*) *Ellos son para sí mismos su ley.* Hallan en sí mismos lo equivalente de la Ley, en cuanto es ella una guía. La razón de esto se da en seguida (οἵτινες, *quippe qui*.—*f*) En τὸ ἔργον τοῦ νόμου, la palabra ἔργον puede ser activa o pasiva. Si es pasiva, como lo quieren la mayor parte de los comentaristas, el sentido será "la obra hecha conforme a la Ley" (sinónimo de τὰ τοῦ νόμου); pero no se comprende entonces cómo puede ser escrita esta obra en el corazón. Si es activa, el sentido será "lo que hace la Ley": teniendo la Ley el objeto de iluminar y de guiar al hombre, el pagano halla en su corazón y en su conciencia esta dirección y esta luz.—*g*) *Rindiendo también testimonio la conciencia de ellos* (συμμαρτυρούσης) de la existencia de esta norma interior. Si se tradujera: "la conciencia de ellos rindiéndoles testimonio", el σύν del verbo compuesto quedaría sin explicación. El *illis* latino no corresponde a nada en el texto griego y probablemente no es auténtico.—*h*) El último inciso es el más importante y el más difícil. La Vulgata actual no es muy clara: *et inter se invicem cogitationibus accusantibus aut etiam defendentibus.* Muchos exégetas no ven allí sino una paráfrasis del testimonio de la conciencia. Los más buscan aquí el veredicto de la razón, en cuanto es distinta de la conciencia. Pero en esto se dividen. La mayoría cree que se trata del mismo individuo que se juzga a sí mismo. Sólo que el

socorros de la Gracia, los preceptos de la Ley Natural; porque esto no es un negocio de más o de menos y no se trata aquí del papel de la Gracia. Bastaba con que hubieran observado uno solo de esos preceptos, para que se mostrara que la conocían. Y lo muestran, dice San Pablo, de tres maneras: por el hecho de que siguen una norma interior de bondad moral; por el testimonio que a eso añade la conciencia de ellos, que después de una acción la aprueba o la vitupera; y, en fin, por los reproches y los elogios que tienen costumbre de hacerse entre sí.

Así es que los paganos han conocido a Dios en calidad de Causa Primera y de Legislador Supremo. Los Padres de la Iglesia habían observado —y la historia comparada de las Religiones confirma tal observación— que las ideas religiosas de los pueblos son muchas veces independientes del grado de civilización y que en todo caso son muy superiores a la mitología de los mismos. Léase sobre esta materia a San Justino, a San Ireneo, a San Teófilo de Antioquía, a Arnobio, a San Jerónimo, y, sobre todo, a Clemente de Alejandría, a San Agustín y a Tertuliano. Este último se eleva por encima de todo por el varonil vigor de su elocuente lógica y su *De testimonio animae* es el mejor comentario indirecto de este capítulo de San Pablo.

El Concilio del Vaticano definió, apoyándose en nuestro texto, que Dios *puede* ser conocido por el hombre: con certidumbre; por las solas luces de la razón; por medio de las criaturas; como Creador y Señor, como Dios Unico y Verdadero. Pero San Pablo va más lejos: habla del hecho, no de la simple posibilidad. Su pensamiento fue perfectamente entendido por Santo Tomás cuando éste lo resumía así en su comentario: *Fuit in eis quantum ad aliquid vera cognitio Dei.* Quienes han querido ver en las palabras del Apóstol un conocimiento potencial han obedecido —así nos lo parece— a consideraciones extrañas a la exégesis. Casi no hay necesidad de notar cómo la doctrina de los primeros reformadores se apartó en este punto de la enseñanza del Apóstol. También el tradicionalismo extremo encuentra aquí su condenación. Debe decirse lo mismo del onto-

---

μεταξὺ ἀλλήλων, referido a los juicios de un individuo sobre sí mismo, es entonces muy difícil de explicar. En efecto, o se trata de la *misma acción* sobre la cual estarían en conflicto los juicios individuales, mas esta lucha y esta incertidumbre serían más bien contrarias a la existencia de la conciencia; o se trata de diversas acciones de las cuales unas son condenadas y las otras absueltas por el veredicto interior, mas el μεταξὺ ἀλλήλων no tiene entonces razón de ser. Más vale, pues, entender esas palabras de *diversos individuos* que se condenan o se absuelven los unos a los otros (μεταξὺ ἀλλήλων). De esta manera, la Ley Natural se prueba por la conciencia *y* por la razón que nos hace alabar o condenar a nuestros semejantes.—Véase Quirmbach (católico), *Die Lehre des heil. Paulus von der natürl. Gotteserkenntnis und dem natürl. Sittengesetz,* Friburgo de B., 1906, p. 60-85 .

logismo. Lo más favorable que se puede decir del tradicionalismo moderado es que se concilia muy mal con la Teología de San Pablo.

Por haber negado a Dios, a pesar de que la razón lo daba a conocer, los paganos sufrieron el más terrible de los castigos: fueron entregados a sí mismos, es decir, a sus pasiones, al espíritu de error y de mentira. Entregar a alguno a sus enemigos mortales no es solamente permitir que caiga bajo sus golpes. La actitud del general que expone su ejército a la derrota dejando de conducirlo, o la del médico que entrega a su enfermo a la muerte suspendiéndole los remedios, no es puramente pasiva. Se pueden distinguir tres momentos en este acto complejo de la Justicia Divina: Una permisión, sin la cual no es posible ningún mal; un abandono parcial, es decir una sustracción de las Gracias de elección que deja al libre arbitrio entero con la responsabilidad moral, pero aumentando la probabilidad de las caídas en razón de la disminución del socorro; y, finalmente, un juicio por el cual retira Dios sus gracias en castigo de la malicia, de la ingratitud y de la obstinación de los hombres. De esta suerte, el primer pecado viene siendo la causa, no necesaria, sino ocasional, del segundo; y el segundo es el castigo real, aunque indirecto, del primero.

Así se explica el nacimiento y el progreso de la idolatría en el mundo. Antes de ser ella la madre de tantos desórdenes, fue simplemente la hija del pecado. Hubo dos fases en la caída: primeramente el gradual oscurecimiento del espíritu; y en seguida la perversión del corazón y la pérdida del sentido moral. Para ser complacidos en sus sofismas, los paganos quedan abandonados a sus luces, que son únicamente tinieblas, y a una sabiduría que es tan sólo locura. Por haber deshonrado a Dios, prostituyendo su culto al dedicarlo a las criaturas, son entregados a la ignominia que mutuamente se infligen. Víctimas de la Justicia Divina, también son sus ejecutores al atormentarse ellos entre sí. Esto es la pena del talión aplicada en todo su rigor. Sin embargo, el Apóstol no quiere dejar suponer en los paganos un grado de ignorancia que los excusaría. Por eso es que Pablo vuelve a su punto de partida, después de su vistazo histórico sobre el origen, el progreso y las consecuencias de la idolatría; y muestra, al concluir, que los Gentiles están todavía en posesión de la idea de Dios y de la Ley Natural: "Y conociendo el juicio de Dios que declara dignos de muerte a los autores de estos actos, no solamente los hacen, sino que aplauden a quienes los hacen".

Tal es el sombrío cuadro que Pablo nos traza del paganismo. No se desmiente el Apóstol en sus otras Epístolas y los testimonios de los escritores profanos prueban que él no exagera en nada. Todos los Judíos juzgaban, con el Código Mosaico en la mano, muy severamente a los Gentiles: pagano y pecador, idólatra y fornicador eran sinónimos en el léxico judío. Los Judíos se indignaban sobre todo por los vicios contra natura cuyo horrible espectáculo les presentaba el mundo greco-romano. Lo que distingue a Pablo respecto de sus compatriotas es la actitud llena de simpatía que conserva para con los paganos: los vitupera sin despreciarlos y los acusa sin condenarlos irremisiblemente. Los pone en el mismo plano que a los Judíos y si engloba a todos en una misma acta de acusación, les deja a los unos y a los otros la esperanza del Evangelio.

3. Mientras instruía el Apóstol el proceso de los Gentiles, oía el murmullo aprobador de los Judíos, que subrayaban todas las palabras de la requisitoria. Pero ahora va a dirigirse ésta contra los hijos de Abraham: tarea fácil en apariencia y, sin embargo, muy delicada: fácil, porque basta con que Pablo recuerde los hechos y el testimonio de la Escritura; delicada, porque deben quedar a salvo los privilegios que elevan a los Judíos monoteístas por encima de los Griegos idólatras. Mostrará que no les pertenecen exclusivamente esas prerrogativas o que, en el sentido en que les son propias, les agravan la culpabilidad en lugar de atenuarla.

Es aplastante el testimonio de los hechos. Llena todo el capítulo II: "Tú, pues, quienquiera que seas, que condenas a los demás, tú eres inexcusable. Al condenar a los demás, te condenas a ti mismo, puesto que haces precisamente lo que condenas" [24]. Es imposible pretextar ignorancia o buena fe: "Tú que instruyes a los demás, no te instruyes a ti mismo; prohibes el hurto y lo practicas; condenas el adulterio y tú lo cometes; execras a los ídolos y tú eres sacrílego; te glorificas por la Ley y deshonras a Dios violando la Ley" [25].

El testimonio de la Escritura es todavía más decisivo:

No hay justo, ni uno;
Ningún hombre inteligente, ninguno que busque a Dios;
Todos se han salido del camino, todos se han pervertido;
No hay quien haga el bien, ni uno solo [26].
—Sepulcro abierto es la garganta de ellos,

[24] Rom. II, 1. La habilidad consiste en forzar a los Judíos, sin enjuiciarlos directamente, a que ellos mismos pronuncien su propia condenación.

[25] Rom. II, 21-23. Las palabras que siguen (II, 24) son menos una citación propiamente dicha que una acomodación de un texto de Isaías (LII, 5), conforme a los Setenta que traducen aquí libremente y agregan ἐν τοῖς ἔθνεσι.

[26] Salmo XIII (XIV), 1-3. La palabra χρηστότης prueba que el Apóstol tuvo en cuenta este pasaje y no el Salmo LII (LIII), 2-4, que es casi idéntico.

Sus lenguas urden el engaño [27].
—Veneno de áspides hay bajo sus labios [28].
—Sus bocas rebosan maldición y amargura [29].
—Sus pies son ágiles para derramar sangre.
La ruina y la miseria están bajo sus pasos.
No conocen el camino de la paz [30].
El temor de Dios no está delante de los ojos de ellos [31].

En este conjunto de textos bíblicos, no todos los elementos tienen la misma fuerza probatoria. Solamente el primer pasaje es completamente general: el Salmista llora la malicia de los hombres, porque no se halla entre ellos ni un solo justo; Isaías se dirige a los Judíos de su tiempo; el tercer texto y el cuarto se refieren a los enemigos de David; los otros dos son relativos a los pecadores y a los impíos, sin ninguna indicación respecto a su número. Pero el argumento formado por esta gran columna de textos, que recuerda el método rabínico del *ḥaraz*, es suficiente para el propósito del Apóstol. Queriendo cerrar la boca a los Judíos, tan soberbios por sus orígenes y sus prerrogativas, toma al azar, entre mil textos que los acusan, cinco o seis pasajes conocidos, suficientes para recordarles las perpetuas censuras de los Profetas. Pablo no pretende que nunca haya habido en la masa del pueblo hebreo un pequeño núcleo de justos fieles a Jehová; pero sostiene que la masa fue infiel.

A pesar de esas excepciones parciales, la tesis del Apóstol es de las más delicadas, porque él necesita abatir el orgullo de los Judíos sin tocarlos en sus privilegios y establecer la igualdad de todos en el pecado y ante la Gracia sin negar la preeminencia del pueblo elegido. De allí las aparentes vacilaciones, los bruscos retrocesos. Júzguese por este curioso dialogismo que presentamos nosotros en traducción ligeramente parafraseada [32].

EL CONTRADICTOR.—"¿Cuál es, pues, la ventaja de los Judíos y cuál es la utilidad de la circuncisión?"

PABLO.—"(La ventaja de ellos es) grande de todas maneras. Primeramente recibieron en depósito los oráculos de Dios".

EL CONTRADICTOR.—"¿Mas si algunos (y aun un gran número de ellos) han sido infieles?"

[27] Salmo V, 10.
[28] Salmo CXXXIX, 3 (hebr. CXL, 4).
[29] Salmo IX, 28 (hebr. X, 7).
[30] Is. LIX, 7-8.
[31] Salmo XXXV (XXXVI), 2.
[32] Rom. III, 1-9.

PABLO.—"(¡Qué importa!) ¿Acaso la infidelidad de ellos anula la fidelidad de Dios? No, ciertamente. Dios es necesariamente Verídico y todo hombre es mentiroso, como está escrito: A fin de que seas justificado en tus palabras y para que triunfes cuando se te ponga en juicio" [33].

EL CONTRADICTOR.—"Pero si nuestra justicia hace valer la justicia de Dios, ¿qué diremos nosotros? ¿No es Dios injusto desencadenando la cólera? Yo hablo según el hombre".

PABLO.—"No, ciertamente. Porque ¿cómo juzgaría Dios a este mundo (si El no fuese juez íntegro)?"

EL CONTRADICTOR.—"Sin embargo, si la veracidad de Dios brilla para su gloria por mi mentira misma, ¿por qué soy yo todavía juzgado como pecador, (puesto que mi mentira ha servido a la causa de Dios)? ¿No habría más bien lugar para decir: Hagamos el mal para que de éste resulte el bien?"

PABLO.—"Algunos nos acusan calumniosamente de enseñar eso; pero serán castigados como lo merecen".

EL CONTRADICTOR.—"¡Muy bien! ¿Aventajamos (nosotros, los Judíos, si o no, a los demás)?"

PABLO.—"No enteramente. Porque acabamos de mostrar que todos, Judíos y Gentiles, están bajo (el yugo de) el pecado".

Pablo se pone frente a un contradictor cuyas cinco objeciones destruye una a una; o, más bien, él mismo se habla y se contesta para instruir al lector. La última palabra de Pablo lo lleva nuevamente a su tesis y el Apóstol resume bajo la siguiente expresión los tres primeros capítulos: *Omnes sub peccato esse.* Todos los hombres son iguales en el pecado y ante la Gracia. Ahora va a poner el remedio, al lado del mal. Lo hará brevemente y sin comentario, porque se trata de ideas que eran el objeto de la catequesis apostólica y que seguramente eran familiares a todos los lectores.

II. La salvación por el Evangelio.

1. Partes respectivas del Padre, de Cristo y del hombre.
2. Armonías del Plan Redentor.

1. La historia de la Humanidad antes de Cristo se resume, pues, así: "Todos, Judíos y Griegos, están bajo el imperio del pecado". Pero Pablo,

[33] Salmo LI (LII), 6.

que cree en una Providencia sobrenatural, no nos deja sumidos en la amargura de esta dolorosa evidencia. Nos muestra a Dios meditando designios de Misericordia y saliendo a escena en el momento en que es innegable la impotencia de la Naturaleza y de la Ley.

Ahora se ha manifestado la justicia de Dios, independientemente de la Ley, pero no sin el testimonio de la Ley y de los profetas, la justicia de Dios, repito, por la fe de Jesucristo, extendiéndose a todos los creyentes. Porque no hay diferencia: todos han pecado y se sienten privados de la gloria de Dios, justificados (que deben ser) gratuitamente, por su gracia, en virtud de la redención que está en Cristo Jesús. Dios lo ha constituido públicamente instrumento de propiciación por la fe, en su sangre, para hacer brillar su justicia (oscurecida) por la tolerancia de pecados que ha soportado con paciencia, para hacer brillar su justicia a la hora actual, a fin de ser (reconocido) justo El mismo y autor de la justificación para cualquiera que tenga la fe de Jesús [24].

---

[24] Rom. III, 21-26.

A) 21: — *Νυνὶ δὲ χωρὶς νόμου δικαιοσύνη Θεοῦ πεφανέρωται, μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν, 22 δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, εἰς πάντας (καὶ ἐπὶ πάντας) τοὺς πιστεύοντας*

B) *οὐ γάρ ἐστιν διαστολή· 23 πάντες γὰρ ἥμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ, 24 δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,*

C) 25: — *ὃν προέθετο ὁ Θεὸς ἱλαστήριον διὰ πίστεως, ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι, εἰς ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ διὰ τὴν πάρεσιν τῶν προγεγονότων ἁμαρτημάτων 26 ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ, πρὸς τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, ἐν τῷ νῦν καιρῷ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ.*

Hagamos caso omiso, de momento, de la expresión *Justicia de Dios*, que será estudiada en el segundo volumen, y de las dos palabras *Propiciación* y *Redención*, que son el objeto de la Nota E.

Sección A).—Hay lugar para examinar el tiempo, el modo, el instrumento, el sujeto de esta justicia. — *a*) *El tiempo*. Es el presente, el régimen del Evangelio (*νυνί*), por oposición al pasado, que perteneció al régimen de la Ley. El *νυνί* no puede indicar la consecuencia lógica, porque lo que sigue no es el resultado de lo que precede sino *viceversa*. Además, Pablo suele indicar la oposición entre el pasado y el presente por medio de la conjunción *νῦν* (o *νυνί*), que acompaña frecuentemente al verbo *φανεροῦσθαι*, Rom. XVI, 26; Col. I, 26; II Tim. I, 10, etc. La partícula *δέ*, en *δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ* no es adversativa; no hace más que volver a tomar el

Algunos autores han creído ver en este pasaje el resumen y como la idea madre de la Teología de San Pablo. Pocos hay, ciertamente, que penetren más a lo vivo de su doctrina y que sean más ricos en enseñanzas. Pero la inteligencia de ellas está subordinada a cuatro o cinco temas que es imposible tratar aquí, porque corresponden a la Soteriología general del Apóstol: ¿En qué consiste la cólera de Dios? ¿Implica ésta de parte de El una enemistad activa? ¿Y cómo conciliarla entonces con su Misericordia siempre diligente? ¿Qué cosa es la reconciliación? ¿Es algo unilateral o recí-

---

sujeto de la frase, según el uso familiar de Pablo, y se traduciría bien por "repito". — *b*) *El modo*. La justicia de Dios *se revela* de una manera permanente en el Evangelio (Rom. I, 17: *ἀποκαλύπτεται*); pero se *ha manifestado*, a la muerte de Cristo, con un esplendor que dura todavía (de donde el perfecto *πεφανέρωται*). Se ha manifestado sin la Ley, *independientemente de ella* (*χωρὶς νόμου*), puesto que la Ley manifestaba el pecado, no la Justicia (III, 20). Sin embargo, se ha manifestado *conforme a la Ley y a los Profetas* y con el *testimonio* de la una y de los otros, porque la Ley (Gen. XV, 6) refiere que Abraham fue justificado por la Fe y Habacuc (II, 9) asegura que el justo vivirá por la Fe. — *c*) *El instrumento*. La Fe no es la Justicia, pero la Justicia es *por la Fe* (*διὰ πίστεως*); porque la Fe es el primer paso hacia la Justicia, la condición a la cual está unida la Justicia y el medio de que Dios se sirve para producir la Justicia en nosotros. Y ésta no es una Fe cualquiera, por ejemplo la Fe cuyo autor es Jesucristo (como lo pretende Berlage), ni aquella de la cual El sería el sujeto (como lo quieren Haussleiter y Kittel), sino la Fe cuyo objeto es El: la Fe *en* Jesucristo. — *d*) *El sujeto*: son *todos* los creyentes y *solamente* los creyentes. La extensión de la Justicia sobrenatural es determinada de dos maneras: no existe sino donde se halla la Fe, porque, independientemente de la Fe, no hay distinción entre los hombres (III, 23); se encuentra dondequiera que existe la Fe verdadera, porque es producida por la Fe (III, 22. 24. 26). Esto es lo que Pablo expresa diciendo que tal Justicia se dirige con un movimiento espontáneo *hacia* (*εἰς*) *todos* los creyentes, para quienes está igualmente destinada y que descansa *sobre* (*ἐπί*) *todos* los creyentes. Si las palabras *καὶ ἐπὶ πάντας* son auténticas, como es probable, no pueden explicarse de otra manera; porque es completamente arbitrario decir que *εἰς* se refiere a los Judíos y *ἐπί* a los Gentiles, o que las dos proposiciones son enteramente sinónimas.

Sección B).—Esta sección, que es un paréntesis, ofrece algunas dificultades de detalle que felizmente no tienen influencia seria sobre el sentido del conjunto. — *a*) Deja algo que desear la puntuación de la Vulgata Clementina. *Non enim est distinctio* no debería estar separado de lo que sigue por un punto, ni *justificati* de lo que precede: es la misma frase que continúa: "No hay diferencia, (*porque* todos han pecado y son privados de la gloria de Dios, *puesto que* son y deben ser) justificados" etc. *Non enim est distinctio, omnes enim peccaverunt* vuelve a tomar el pensamiento expresado más arriba, III, 9: "Causati sumus Judaeos et Graecos omnes sub peccato esse". — *b*) *Justificati* debe entenderse como si hubiera allí un participio presente (*δικαιούμενοι*); de otra manera habría contradicción evidente con lo que se acaba de decir: *egent gloria Dei*. — *c*) ¿La *gloria de Dios* es la Gloria Celestial?, ¿o la Gracia, germen de la Gloria?; ¿o la alabanza, la aprobación de Dios?; ¿o el motivo

proco? En otros términos, ¿se contenta Dios con reconciliarnos a El, o se reconcilia El también con nosotros? ¿La Redención por la muerte de Cristo es por parte del Padre un acto de Justicia o un puro acto de bondad? ¿Esta muerte de Cristo es en sí misma un verdadero sacrificio de expiación o una simple manifestación de amor? Por no haber respondido de antemano a todas estas preguntas, quedará más de un punto oscuro; pero quizá nuestro texto nos proporcione ya preciosos elementos de solución.

Un rasgo conmovedor, que está por completo en el espíritu de la Teología paulina, es la iniciativa del Padre. La reconciliación del hombre es

de glorificarse delante de Dios?; ¿o una especie de brillo sobrenatural, de Luz Divina, comparable a la *shekînah* de los Hebreos (en los Setenta *δόξα, gloria*) o al *hvarenah* de los Persas? La última idea anda muy descaminada, pues el motivo de glorificarse se llama en San Pablo *καύχημα* (gloriatio) y no *δόξα* (gloria).— Como *ὑστεροῦνται* ha perdido su sentido etimológico (*llegar demasiado tarde* en una carrera, *perder el premio* en un concurso) y casi no significa más que *carecer de, estar privado de* una cosa que se debería o se podría tener, vale más entender *δόξα τοῦ Θεοῦ* de la *Gracia de Dios* de la cual está actualmente privado el pecador, ya sea la Gracia Santificante (causa formal) o el favor divino (causa eficiente) de la justificación. — *d*) Las palabras *justificati gratis per gratiam ipsius* no encierran la tautología: "justificados *gratuitamente* (*δωρεάν*) por la *bondad misericordiosa* de Dios (*τῇ αὐτοῦ χάριτι*)". Es inútil buscar en estas últimas palabras la causa formal de la justificación.

Sección C).—*a*). Podría estar uno tentado a relacionar *προέθετο* con *πρόθεσις* (el decreto eterno de Dios), pudiéndose hacer la siguiente paráfrasis: "Dios había *decidido* en otro tiempo, desde toda la eternidad, que un día Cristo sería *propiciación*". Pero se oponen a ello tres razones: el *contexto*, que en todas sus líneas señala una esplendorosa manifestación de la Justicia Divina (*πεφανέρωται, εἰς ἔνδειξιν, πρὸς τὴν ἔνδειξιν*); el *paralelismo* con Gal. III, 1 (*κατ' ὀφθαλμοὺς προεγράφη*); el *significado ordinario* del verbo, sobre todo en el tiempo medio. — La voz media se explica por la *intención* que Dios tiene de manifestar *su* Justicia. Así es que la preposición que hay en *προέθετο* no denota el tiempo sino el *lugar*, como en latín *proponere*: *"colocar delante de"* las miradas o del espíritu de alguno. — *b*) Lo que Dios expone de esta manera en público, para que todos lo vean y se lo apropien, es un *medio de propiciación* (véase la nota E), *por la Fe* (que asegura la aplicación y la eficacia individual del mismo), *en su sangre* (en la sangre del Hijo, que le confiere su virtud intrínseca). Los dos incisos *διὰ πίστεως* y *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* son independientes entre sí y se refieren directamente a *ἱλαστήριον*. — *c*) De esta suerte quiere Dios reparar la negligencia que parece haber mostrado en otro tiempo con relación al pecado (*διὰ τὴν πάρεσιν, διά* final con el acusativo). La palabra *πάρεσις* designa "la acción de dejar hacer, dejar pasar" los crímenes de los hombres sin que en apariencia importaran. Esta actitud es explicada por estas palabras: *ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ Θεοῦ*, "mientras Dios aguardaba con paciencia". — *d*) Y esta extraordinaria paciencia, esta aparente indiferencia con relación al pecado se justifica por el *propósito* que Dios alimentaba de hacer más esplendorosa la manifestación de su Justicia, llegado el momento (*πρός τὴν ἔνδειξιν τῆς δικαιοσύνης αὐτοῦ, πρός* final:

absolutamente imposible si Dios no da los primeros pasos. El Hijo acepta el papel de Salvador y aun lo desea, pero es su Padre quien toma la delantera: "El estaba en Cristo, reconciliando consigo al mundo" [35]. Siempre es del Padre la iniciativa. En el Calvario "expone públicamente a su Hijo como víctima de propiciación". Quiere hacer brillar su Justicia a los ojos de todo el Género Humano, después de haber estado largo tiempo velada por su longanimidad. Hacía muchos siglos que toleraba los crímenes de los hombres, o no les infligía sino penas inferiores con mucho al número y malicia de ellos. Se podía preguntar si le había sido odioso el pecado. Ahora muestra o más bien *demuestra* (*εἰς ἔνδειξιν*) su Justicia a la faz del Cielo y de la tierra, uniendo la justificación del pecador a un acto y a un hecho que ponen de relieve su propia Justicia. De esta manera, la justicia del hombre podrá ser llamada Justicia de Dios, no solamente porque Dios tiene en ella la iniciativa, siendo El la causa primera, sino porque hace que esa justicia dimane de la Justicia inmanente.

El papel del Hijo se resume de esta manera: El está constituido como propiciador (*ἱλαστήριον*); El opera la Redención (*ἀπολύτρωσις*); y esto en su sangre (*ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι*) o por su sangre.

En otra parte probaremos que la muerte de Jesús tiene el carácter de un sacrificio y de un sacrificio de propiciación. El Cristo moribundo es comparado a todas las víctimas de la Antigua Ley, al Cordero Pascual, a la sangre de la Alianza y de la Expiación, a la Ofrenda por el pecado; casi todos los términos del ritual de los sacrificios le son aplicados; y la manera como El mismo habla de su propia muerte casi no permite dudar que la enseñanza de los Apóstoles se remonta hasta El. Por otro lado, la remisión de los pecados es relacionada constantemente con la muerte de Jesucristo; la aspersión de su Sangre es lo que purifica las almas, lo que apaga la cólera de Dios y nos lo hace propicio, lo que anula el efecto del pecado. He aquí cómo es propiciador Jesús en la Cruz, o, para ajustarnos mejor a la expresión de San Pablo, "medio de propiciación" entre las manos del Padre; y he aquí cómo es Redentor, pagando con su Sangre Divina nuestra liberación.

Sin embargo, el hombre no juega un papel puramente pasivo. Jesucristo merece para el hombre la Justicia sobrenatural; el Padre la ofre-

para demostrar). —*e*) El resultado definitivo de todo este plan de Dios "es ser (y ser reconocido) justo" obrando de esta suerte "y justificar al creyente" (*εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον καὶ δικαιοῦντα*). Casi se podría traducir así: "ser justo *justificando* a los que creen".

[35] II Cor. V, 18-19. En Cristo (*ἐν Χριστῷ*) opera la reconciliación del mundo y se sirve de Cristo como de un instrumento de reconciliación (*διὰ Χριστοῦ*).

ce; pero falta que el hombre mismo la tome. Este es actor y no simple espectador en este drama: su salvación no se opera sin él. Su aportación es la Fe. Porque "la justicia de Dios es *por* la fe de Jesucristo" [36], por la Fe cuya causa meritoria es Cristo y por la Fe cuyo primer objeto es El mismo. Jesucristo es "propiciación *por* la fe" [37]. Víctima agradable y sagrada, independientemente de la Fe, Cristo posee un poder infinito de satisfacción y de propiciación; pero la propiciación no se hace eficaz sino por medio de la Fe. Sin la Fe, la satisfacción permanece inactiva, por suficiente y superabundante que sea. Dios "justifica *a cualquiera que tenga la fe* de Jesucristo" [38], pero sólo entonces justifica. La justificación "alcanza *a todos los creyentes* [39] y reposa sobre todos ellos", pero no llega más que a ellos.

2. Tres condiciones debe llenar el Plan de la Salvación, según la idea del Apóstol:

Debe ser universal como la Gracia y la Misericordia. Esto es una consecuencia del monoteísmo; puesto que no hay sino un solo Dios, El es necesariamente el Dios de los Gentiles tanto como de los Judíos. Por otra parte, no ve San Pablo en el hombre ningún motivo de preferencia, porque "todos han pecado y se sienten privados de la gloria de Dios". Por lo tanto, ya terminó el tiempo de los privilegios y comienza la Era de la igualdad evangélica.

Debe confundir el orgullo del hombre. No hay, a los ojos de San Pablo, ningún sentimiento que sea más irracional, más impío, más injurioso para Dios, que la vanagloria del hombre en materia de salvación. Queriendo Dios que ninguna carne pudiera glorificarse delante de El, escogió la Fe como instrumento de salvación, para forzar al hombre a que le diera gracias.

Finalmente, debe estar de acuerdo con la Revelación Antigua o, al menos, no serle contrario. El Antiguo Testamento es la figura, la profecía y la preparación del Nuevo; y, por otra parte, es evidente que Dios, el autor de la Ley tanto como del Evangelio, no podría contradecirse.

[36] Rom. III, 22: *δικαιοσύνη δὲ Θεοῦ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

[37] III, 25: *ἱλαστήριον διὰ πίστεως ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι.*

Está fuera de duda que se debe unir *ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι* no a *διὰ πίστεως* sino a *ἱλαστήριον*, o si se quiere a *προέθετο ἱλαστήριον*. El *διὰ πίστεως* es así el instrumento que aplica al creyente la propiciación de Cristo o la virtud de la sangre redentora.

[38] III, 26: *τὸν ἐκ πίστεως* "el que toma por guía o por palanca la fe". Compárense *οἱ ἐξ ἐριθείας* (II, 8) y *ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου* (Gal. III, 10).

[39] Conviene notar la insistencia con que San Pablo extiende la Justicia a *todos* los creyentes (Rom. I, 16; III, 22; IV, 11; X, 4-11, etc.) y con que a todos los hombres los hace creyentes en potencia.

El método adoptado por Dios al hacer depender de la Fe la salvación satisface las tres condiciones requeridas. La Fe es *universal,* porque no hay sentimiento más general, más sencillo y más espontáneo que la Fe; y, puesto que era menester exigir alguna cosa del hombre para no salvarle a su pesar y sin él mismo, nada tan conveniente podía pedírsele. La Fe es lo más *propio* que hay para *matar el orgullo,* porque la Fe es el gesto de humildad del pobre que implora limosna y que la recibe desde el momento mismo en que la implora [40]. La Fe es *conforme a los datos escriturarios* y está "atestiguada por la Ley y los profetas": lejos de contradecir a la Ley, la "confirma" [41]. Testigos son David, que habla en nombre de los Profetas, y Abraham, que personifica la Ley.

El Salmista, consciente de sus faltas y deseoso de recobrar la Justicia perdida, no trata de conquistar por propio derecho la amistad de Dios. No pone su confianza en los sacrificios ni en las prácticas legales. Levanta los ojos al Cielo y exclama: "¡Bienaventurados aquellos cuyas iniquidades son perdonadas! ¡Bienaventurado el hombre a quien Dios no imputa pecado!" [42], confesando, por su humilde oración, que la Gracia es gratuita y que no cuenta él sino con la Fe.

La justificación del Padre de los creyentes es señalada por tres características que hacen de ella el tipo sorprendente de la justificación cristiana. Primeramente, es anterior a la Ley de Moisés y aun a la circuncisión y, por lo tanto, independiente de ellas: la Escritura afirma que la Fe fue imputada a Abraham aun antes de que la circuncisión hubiese sido mencionada. La circuncisión fue únicamente el sello de la Justicia recibida, la señal sagrada que le hacía apto para convertirse en padre de los Judíos, así como por la Fe era ya padre de los creyentes. Además, la Fe es gratuita, porque es dada en cambio de una cosa que no es equivalente a la Justicia y que en sí misma es un Don de Dios. En fin, la Fe glorifica a Dios tanto más cuanto mejor quita al hombre todo motivo de vanagloria.

Cuatro veces fue puesta a prueba la fe de Abraham: cuando él salió de su patria; cuando creyó contra toda esperanza en el nacimiento de Isaac; cuando trasladó a éste el derecho de primogenitura; cuando se dispuso a inmolarlo. Pero después de la segunda prueba, en la que Dios le pidió únicamente que creyera, es cuando la Escritura rinde este testimonio: "Abra-

[40] Ef. II, 8. En cuanto a este texto véase la página 307.

[41] Rom. III, 21: *μαρτυρουμένη ὑπὸ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν.* La Ley es aquí, evidentemente, la Thora, el Pentateuco. — III, 31: *νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν.*

[42] Rom. IV, 7-8. Citación de Salmo XXXI (XXXII), 1-2.

ham creyó a Dios y esto le fue imputado a justicia" [43]. Esta reflexión es general y califica, por una parte, la actitud de Abraham hacia Dios y, por la otra, la conducta de Dios hacia Abraham. Poco importa saber en qué momento preciso se hizo justo Abraham. Lo que conviene aprender es que la Justicia le fue conferida en recompensa de la Fe, pero no al precio de la Fe, porque la Fe no es la Justicia y la Fe no equivale a la Justicia, según lo prueba con gran fuerza el razonamiento de San Pablo.

[43] Rom. IV, 3 (véase Gal. III, 6; Sant. II, 23), citando a Gen. XV, 6, conforme a los Setenta. En lugar del pasivo, el hebreo tiene el activo: "Abraham creyó a Dios, y Dios le imputó esto a justicia"; pero, como se ve, no cambia el sentido. *λογίζεσθαί τινί τι* es una expresión mercantil que propiamente significa "poner una cosa en la cuenta de alguno", por ejemplo "abrir crédito a alguno por una suma determinada". Con *εἰς* seguido de acusativo el sentido es: "tenerle a alguno en cuenta tal cosa por tanto". Pues bien, Dios, que es Justo, no puede tomar en cuenta una cosa por menos de lo que valga; pero, por ser Misericordioso, puede aceptar una cosa por un precio superior a su valor real. De esta manera imputa la Fe a Justicia, aunque la Fe no sea la Justicia ni equivalente a la Justicia. En efecto, Pablo distingue en Dios dos clases de imputaciones: una que es según la Justicia Conmutativa (*κατὰ ὀφείλημα*, Rom. IV, 4) y la otra que es a título gracioso (*κατὰ χάριν*); y la segunda es la que Dios usa cuando confiere la Justicia en pago de la Fe. Santo Tomás tuvo razón en decir lo siguiente, teniendo en cuenta el contexto: "Dictum est *reputatum est illi ad justitiam*, quod consuevit dici, quando id, quod minus est ex parte alicujus, reputatur ei gratis ac si totum fuisset". Todos los comentaristas católicos se expresan de la misma manera; y Estio, que parece de otra opinión, se corrige luego para aceptar la explicación común: "Fides... reputari dicitur ad justitiam... quia fides vera justitia est, *saltem quoad inchoationem*".

SEGUNDA SECCION

CERTIDUMBRE DE NUESTRA ESPERANZA

I. Cristo triunfa, por nosotros, del pecado.

1. *Mirada de conjunto.*—2. *Adán y el pecado.*—3. *Cristo y el pecado.*

1. Pablo ha probado que la Justicia de Dios llega al hombre por Jesucristo y solamente por El. Aún no está completo el cuadro, porque el Apóstol se había comprometido a mostrar que el Evangelio es, no únicamente la fuente de la justificación, sino un instrumento de salvación en la mano de Dios. Entre la justificación y la salvación hay cierta distancia: la duración de esta vida de prueba y la distancia que separa a la tierra del Cielo.

Los capítulos V a VIII tienen por objeto establecer que estas dos cosas, la Justicia inicial y la salvación final, están unidas por una liga de causalidad, aunque se hallen separadas por el tiempo y el espacio. Ellas son los dos eslabones de las extremidades de una cadena indisoluble en el Pensamiento y en los Planes de Dios, aunque nuestro libre arbitrio tenga el triste privilegio de poder romperla. La Gracia es el germen de la Gloria, la Fe es la prenda de la visión, los Dones del Espíritu Santo son las arras de la Bienaventuranza y el estado bienaventurado de los elegidos no es otra cosa que la florescencia lenta pero espontánea de la Caridad, la cual viene siendo un aspecto especial de la Justicia. "Somos salvos en esperanza" y "la esperanza no desfallece": estos son los términos de la situación. La salvación final es tan sólo un negocio de paciencia y de tiempo. Es evidente que la certidumbre de esta Esperanza no está en nosotros: está en Dios; pero precisamente el excesivo amor con que Dios nos ama hasta

difundir en nuestros corazones el más consolador y el más precioso de sus dones, el Espíritu Santo, es lo que nos garantiza plenamente el porvenir. En efecto, se requiere mayor Poder para justificar al pecador que para conservarlo en la Justicia y mayor Bondad para sacarlo del abismo que para impedir que vuelva a caer allí.

La prueba del amor de Dios para nosotros es que Cristo murió por nosotros cuando aún éramos pecadores. Justificados ahora en su sangre, ¡cuánto más seremos preservados por El de la cólera! Si, enemigos, fuimos reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, ¡cuánto más, reconciliados, seremos salvos en su vida! [1].

Sin embargo, tres formidables obstáculos se levantan ante nosotros: el pecado, la muerte, la carne. El Apóstol afirma, en esta sección, que de ellos triunfaremos con Jesucristo o, más bien, que Jesucristo triunfa de ellos por nosotros. Finalmente, todos nuestros motivos de esperanza se

[1] Rom. V, 8-9. Todo el pasaje V, 1-11 liga esta segunda sección a la precedente. Los cinco primeros versículos enuncian la tesis e indican la prueba; los seis siguientes la establecen por una serie de argumentos *a fortiori*. Veamos las frases esenciales: *a*) Justificati ergo ex fide pacem habeamus ad Deum... *b*) et gloriamur in spe gloriae filiorum Dei... *c*) spes autem non confundit quia charitas Dei diffusa est in cordibus nostris... *d*) Si enim cum inimici essemus, reconciliati sumus Deo per mortem Filii ejus: multo magis reconciliati salvi erimus in vita ipsius. — *a*) *Δικαιωθέντες ἐκ πίστεως*, compendio de los cuatro primeros capítulos; *εἰρήνην ἔχωμεν πρὸς τὸν Θεόν*, sujeto de los cuatro capítulos siguientes. Muchos manuscritos y Padres tienen más bien *ἔχομεν*, que da una conclusión más natural, por ser la paz el fruto inmediato de la justificación. Si se conserva el subjuntivo *ἔχωμεν* de las ediciones críticas, será menester traducir: Conservamos la paz con Dios (Crisóstomo), o también: Gustamos la paz (Sanday). En todo caso, la paz designa la cesación de las hostilidades entre el hombre y Dios, con el apaciguamiento por el lado de Dios y la seguridad por el lado del hombre. — *b*) *Καὶ καυχώμεθα* "y nos regocijamos extraordinariamente" (sentido especial de los Setenta); *ἐπ' ἐλπίδι*, apoyados *sobre* la Esperanza como sobre un fundamento inmutable; *τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ*, el latín *filiorum* es una glosa que no altera el sentido. Aquí la gloria de Dios es la Bienaventuranza eterna, puesto que es presentada como el objeto de la Esperanza. — *c*) *Ἡ δὲ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει* [alusión a Salmo XXI (XXII), 6, XXIV (XXV), 20], *ὅτι ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ ἐκκέχυται ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν*. A pesar de la autoridad de San Agustín, que arrastró a buen número de escolásticos, debemos decir que aquí y en VIII, 39 se trata del amor de Dios para nosotros y no de nuestro amor para con Dios. En efecto, no es precisamente nuestro amor actual para Dios lo que nos afirma en nuestra esperanza, sino el Amor que El nos tiene. — *d*) Los versículos 8-9 contienen nuestros cuatro principales motivos de esperar: Amor de Dios para nosotros, Muerte de Cristo por nosotros, estado actual de justificación (*δικαιωθέντες νῦν*), argumento *a fortiori* tomado del contraste entre el pasado y el presente (*πολλῷ μᾶλλον*).

unen como en un haz y las tres Personas de la Trinidad y la creación entera confirman nuestra Esperanza [2].

2. El primer obstáculo en que choca nuestra Esperanza es el pecado. San Pablo suele personificarlo: se lo representa como el conjunto de fuerzas morales hostiles a Dios. El pecado reina [3], tiene cuerpo [4], servidores [5], un ejército que él paga [6]. Después de habernos dado la muerte [7], el pecado mata a Cristo mismo [8]. La muerte es la compañera inseparable del pecado. También ella reina, pero subordinada [9]. La Ley Mosaica —¡quién lo creyera!— es del cortejo: ella es el instrumento activo del pecado: *Virtus peccati lex* [10]. El pecado personificado no es solamente el pecado original: es el pecado de origen con toda su escolta. Y esta es la razón de que en el mismo contexto, a veces en la misma frase, se pase tan fácilmente de una acepción a otra, designando el pecado ora la privación de la justicia original, ora la concupiscencia que de ello se deriva, ora el pecado actual que es el efecto.

Cuando está personificado, como lo está casi siempre en esta sección, el *pecado* toma en griego el artículo definido, pues sin artículo tendríamos la noción genérica del pecado [11]. Pero conviene cuidarse muy bien de medir el valor bíblico de esta palabra por su significación profana. En los autores clásicos, el pecado (*ἁμαρτία, peccatum*) no es lo más a menudo sino un error de juicio o de apreciación, una violación de los usos o algo

[2] Victoria sobre el pecado (cap. V), sobre la muerte (cap. VI), sobre la carne y la Ley conjuradas (VII, 1; VIII, 11), motivos de esperar e himno de acción de gracias (VIII, 12-39).
[3] Rom. V, 21.
[4] VI, 6.
[5] VI, 17-20.
[6] VI, 23.
[7] VII, 11-13.
[8] VI, 10.
[9] V, 14.
[10] I Cor. XV, 56: *ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος*.
[11] En esta sección (cap. V-VII), *ἁμαρτία* se repite 31 veces con el artículo y 11 veces sin el artículo. La distinción aparece muy claramente en esta frase: "A fin de que *el Pecado* se manifestara como *pecado*" (VII, 13: *ἡ ἁμαρτία ἵνα φανῇ ἁμαρτία*); y en esta otra: "¿Luego la Ley es *pecado?* No; pero yo no he conocido *el Pecado* sino por la Ley" (VII, 7: *ὁ νόμος ἁμαρτία; μὴ γένοιτο· ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου*). Pero la distinción no es siempre tan clara, pues el giro gnómico de un pensamiento, la presencia de una negación y ciertas locuciones prepositivas consagradas por el uso pueden justificar la supresión del artículo, aun siendo determinada la palabra.

inconveniente, o, si acaso es una falta moral, generalmente se trata de una falta muy ligera [12]. Al contrario, el hebreo *hattath*, aunque corresponde por la etimología a la palabra griega *ἁμαρτία* y a la latina *peccatum*, designa la perversión de una voluntad que, alejándonos de Dios, nuestro Fin Supremo, nos atrae su cólera y nos constituye en enemigos suyos. Así es que ya sea que se le considere como acto o como estado, el pecado es el mal soberano del hombre, por lo cual pone Pablo con tanta frecuencia al pecado en contraste con la justicia en su significado más amplio. Es necesario distinguir del pecado dos cosas cuyos nombres no tienen con él sino una sinonimia restringida. La *falta* (*παράπτωμα, delictum*), caída o mal paso en lo moral, expresa el pecado actual, o de Adán o de sus descendientes. La *prevaricación* (*παράβασις, praevaricatio*) es la transgresión de una ley positiva y se aplica especialmente a la violación del precepto impuesto a nuestro primer padre. Toda transgresión es un pecado, pero no todo pecado es una transgresión. *Ubi non est lex, nec praevaricatio* [13].

La finalidad de la Encarnación es la destrucción del pecado. Por Jesucristo —acaba de decirlo el Apóstol— tenemos la paz con Dios; por Jesucristo se nos abren las puertas del Cielo; por Jesucristo tenemos la reconciliación, la seguridad y el gozo anticipado de la salvación:

Por tanto, así como por un solo hombre entró el pecado al mundo, y por el pecado la muerte, así también la muerte ha pasado por todos los hombres porque todos han pecado —porque hasta la Ley hubo pecado en el mundo, mas el pecado no es imputado en ausencia de una ley: sin embargo, la muerte ha reinado desde Adán hasta Moisés, aun sobre aquellos que no han pecado a imitación de la prevaricación de Adán, el cual es la figura de aquel que había de venir [14].

---

[12] La noción del pecado será estudiada más a fondo en la segunda parte de esta obra.

[13] Rom. IV, 15. *Παράβασις*, de *παρά* y *βαίνω*, "ir al margen" de la norma, de la ley (V, 14). *Παράπτωμα*, de *παρά* y *πίπτω*, "caer fuera" del objeto (V, 15. 16. 17. 18. 20).

[14] Rom. V, 12-14. Véase la Nota G en cuanto a la construcción irregular de la frase y acerca del lazo que la une a la que precede.

El *mundo* no es aquí el universo, sino el Género Humano. Este sentido es frecuente en San Pablo (Rom. III, 6.19; XI, 12.15; I Cor. IV, 9.13; VI, 2; II Cor. V, 19, etc.), pero no es algo exclusivo de él (véase San Juan III, 16.17; XII, 19.47, etc.). Agregando la Vulgata la palabra *hunc* (*in hunc mundum*), que falta en el texto griego, podría dar la falsa impresión de que *este* mundo al cual entra el pecado por obra de Adán está opuesto a *otro* mundo a donde hubiera ya entrado

Es irregular la construcción y la primera frase está sin terminar; pero el sentido general es perfectamente claro, porque ningún trabajo cuesta suplir el término de comparación, que está indicado sin ser enunciado. El pensamiento va y viene del uno al otro polo de esta antítesis: Un hombre pudo perdernos; otro hombre, que es más que hombre, podrá salvarnos. Así como el reino del pecado ha sido la obra de un solo hombre, el reino de la Justicia será también la obra de un solo hombre. Adán, el jefe de la Humanidad, nos arrastró en su caída; Jesucristo, segundo Adán y Jefe de la Humanidad renovada, nos llevará consigo en su ascensión hacia Dios. Tal es el sentido del enigmático "por tanto" que encabeza la frase, de la partícula comparativa "como" a la cual no hay nada que corresponda en apariencia, y, finalmente, de las palabras "el cual es la figura del Adán que habría de venir" que terminan la digresión y que al mismo tiempo completan —bajo una forma gramaticalmente incorrecta— la comparación que quedaba en suspenso. Pablo no necesita para su tesis sino de un argumento de paridad; pero le es imposible encerrarse en él. Pablo no puede dejar de oponer al pecado que abunda la Gracia que superabunda. Le parece injurioso para Cristo un simple paralelo entre los dos Adanes, por lo cual lo transforma espontáneamente a cada momento en verdadero contraste. Sin embargo, considerando al final que no es necesario tal exceso de prueba, toma de nuevo el argumento de paridad, no sin abandonarlo una vez más para concluir: "Ubi abundavit delictum superabundavit gratia".

No olvidemos que el Apóstol tiene presente el relato del Génesis cuya autoridad no niegan sus lectores. Un solo hombre, que llevaba en sus costados a la Humanidad, introdujo en el mundo el pecado y la muerte. Se vió privado, él y en él sus descendientes, de las prerrogativas sobrenaturales de que era el depositario. Se hizo maldecir al mismo tiempo que toda su posteridad. Para los contemporáneos de San Pablo era casi un lugar común decir que Adán es el autor de la muerte y de la inclinación al mal, que su caída es la nuestra. El cuarto libro apócrifo de Esdras y el Apocalipsis de Baruc, compuesto éste poco tiempo antes de la catástrofe del año 70 y aquél

---

el pecado de alguna otra manera. Pero ninguna alusión se hace en nuestro texto al pecado anterior, al cometido por los ángeles.

La *muerte* es principalmente (*in recto*) la muerte física, la separación del alma respecto a su cuerpo. Este sentido es requerido de manera absoluta por el versículo 14, que explica y justifica el versículo 12, por la manifiesta alusión al relato del Génesis (II, 17; III, 19) y, en fin, por la necesidad de evitar la tautología que presentaría la acepción de "muerte espiritual" o de "pecado" atribuida a *θάνατος*. Digo *principalmente*, porque la muerte física se une en San Pablo muy frecuentemente a la muerte del alma y a la muerte eterna, lo cual permitía al Apóstol pasar tan fácilmente de una acepción a otra (Véase Rom. V, 17-21).

unos veinte años después, pero dentro del primer siglo, son muy explícitos desde este punto de vista. La teología talmúdica heredó estas ideas, no sin mezclarlas con algunas fábulas. De todas maneras, era cosa admitida que por el solo hecho de la transgresión de Adán el Género Humano es mortal, está dominado por malos deseos y entregado a la maldición. Si en esto no está por completo el pecado de origen tal como nosotros lo entendemos, es algo que mucho se le aproxima, porque el castigo supone la falta y la maldición implica la ofensa.

Así es que Pablo no se propone probar la existencia del pecado de origen. Se sirve de la universalidad de la caída, conocida y aceptada por el testimonio de la Escritura, solamente para explicar y hacer verosímil la universalidad de la Redención. Toda la argumentación se podría resumir muy bien en esta compleja proposición: Si es cierto, como no lo dudáis vosotros, que todos los hombres son constituídos pecadores por la desobediencia de Adán, con mayor razón debéis creer que serán constituidos justos por la obediencia de Cristo. No es que San Pablo no pruebe la proposición condicional, sino que simplemente la da por supuesta; y afirma cuatro y cinco veces muy explícitamente y con tales términos que tienen la fuerza de una prueba: que "por un solo hombre entró el pecado al mundo y por el pecado la muerte";—que "la muerte ha invadido a todos los hombres porque todos han pecado";—que "por una sola falta (ha caído) sobre todos los hombres una sentencia de condenación";—que "por la desobediencia de un solo hombre, todos, cualquiera que sea su número, han sido constituidos pecadores". En fin, Adán, autor del pecado, es la "figura" de Cristo, autor de la reparación. Esta última verdad, enunciada sólo una vez en forma directa, está en el fondo de todo este paralelo y domina el pasaje entero.

En resumen, San Pablo atribuye al primer Adán: el reino del pecado en el mundo, la universalidad de la muerte, una condenación que se extiende a todos los hombres y que tiene por antítesis la Justicia conferida por el segundo Adán.

La entrada del pecado al mundo no es para el Apóstol la simple aparición de un fenómeno pasajero, sino la solemne inauguración de un reinado: "Por un solo hombre entró el pecado al mundo y por el pecado la muerte y de esta manera pasó la muerte por todos los hombres, porque todos han pecado" [15]. Este no es el pecado personal de Adán, que se expresa mediante

[15] Rom. V, 12:
δι' ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ ἁμαρτία εἰς τὸν κόσμον εἰσῆλθεν,
καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος,
καὶ οὕτως εἰς πάντας ἀνθρώπους ὁ θάνατος διῆλθεν
ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον.

otros términos —falta, transgresión, desobediencia— y que, además, no es el primero en fecha, puesto que fue precedido por el pecado de Eva; ni es tampoco, por metonimia, la pena del pecado, porque la pena del pecado no entraña otra pena; este es, por lo tanto, un pecado común a todos, múltiple y único, aquel en virtud del cual invade la muerte a todos los hombres, que constituye pecadores a todos los hombres, que atrae sobre todos una sentencia de condenación y cuyo único remedio no puede ser sino la Justicia de Cristo. Es, si se quiere, el pecado de origen, no aislado, sino tal como el Apóstol lo presenta de ordinario, con su escolta de maldiciones.

Aparte de los puntos estudiados en la Nota G, examinemos A) el significado de *εἰσῆλθεν* y de *διῆλθεν*, B) el sentido de *ἐφ' ᾧ*, C), el sentido de *ἥμαρτον*.

A) *Εἰσῆλθεν* no puede significar la primera ni la simple aparición del pecado en la Humanidad. En efecto: *a*) El pecado personal de Adán no se llama *ἡ ἁμαρτία*, sino *παράπτωμα, παράβασις, παρακοή*.—*b*) El pecado de Adán no fue el primero; según el relato del Génesis —al cual ciertamente alude el Apóstol—, Eva pecó la primera. Esta es la razón de que esté escrito: *Ἀπὸ γυναικὸς ἀρχὴ ἁμαρτίας* (Ecli. XXV, 24).—*c*) Pablo mismo menciona expresamente la anterioridad de la falta de Eva (II Cor. XI, 3; I Tim. II, 14). La entrada del pecado por la obra de un solo hombre es, pues, la invasión del pecado, la inauguración de un reinado (V, 21: *ἐβασίλευσεν ἡ ἁμαρτία*).— La palabra *διῆλθεν*, empleada en cuanto a la muerte, no es completamente sinónima de *εἰσῆλθεν*, empleada en cuanto al pecado. La primera expresa muy bien el paso de la muerte por cada individuo: *καθάπερ τις κλῆρος πατρὸς διαβὰς ἐπὶ τοὺς ἐγγόνους* (Eutimio).

B) Que la locución *ἐφ' ᾧ* signifique "porque" y no pueda significar otra cosa en este contexto, es algo que ahora está fuera de discusión. *Ἐφ' ᾧ* aplicado a un hombre no daría un sentido satisfactorio, por lo cual no debemos extrañarnos de que ningún escritor de lengua griega haya pensado en ello antes de Teofilacto. Véase Patrizi, *Delle parole di san Paolo in quo omnes peccaverunt*, Roma, 1876. Es menos cierto el significado de las palabras latinas *in quo*. Sin embargo, hay motivo para creer que las palabras de la Vulgata *in quo omnes peccaverunt* quieren decir *porque todos pecaron*. En efecto, la locución *ἐφ' ᾧ*, empleada tres veces por San Pablo, es traducida una vez por *eo quod* en la Vulgata (II Cor. V, 4), en otra ocasión por *in quo* en el sentido de "porque" (Fil. III, 12). Véase Rom. VIII, 3, donde *in quo* (porque) corresponde a *ἐν ᾧ* (idéntico sentido). Además, las palabras *per unum hominem* están mucho muy alejadas para que el pronombre relativo de *in quo* pueda relacionarse con estas últimas pasando por encima de los substantivos más cercanos: *mundus* y *peccatum*.—La fórmula teológica "pecar en Adán" se encuentra ya en San Ambrosio, *Apol. pro Davide*, II, 71 (XIV, 915): Omnes in primo homine peccavimus. Está calcada sobre las palabras del Apóstol: Sicut in Adam omnes moriuntur (I Cor. XV, 22). El primero que la halla formalmente en San Pablo es el Ambrosiaster: In quo, id est in Adam, omnes peccaverunt. San Agustín, que en 412 relacionaba las palabras *in quo* o con Adán o con pecado (*De peccatorum meritis et remiss.* I, 10 [11], XLIV, 115), optó por la primera explicación en 420 (*Contra duas epist. Pelagianor.* IV, 4 [7], XLIV, 614), cuando se dió cuenta de que la palabra griega correspondiente a *peccatum* era femenina. Cita como autoridad al Ambrosiaster a quien llama *sanctus*

No le hagamos decir que todos los hombres pecaron *en* Adán. Puede ser muy teológica esta fórmula, cuyo modelo fue proporcionado por el mismo San Pablo en alguna parte cuando dijo que "todos mueren *en* Adán"; pero no es de él y no hay que pensar en traducir el texto griego (*ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον*) ni siquiera el latino (*in quo omnes peccaverunt*) de esta manera: "*en* quien todos pecaron". La expresión griega significa indudablemente *porque;* y tal es también en la Vulgata el sentido de la locución correspondiente: *in quo.* Apresurémonos a agregar, para tranquilizar a los teólogos, que traduciendo "Porque todos pecaron", como lo exigen el léxico, la gramática y el contexto, no solamente se encadenan mejor todas las partes de la frase, sino que gana en claridad y en fuerza probatoria el argumento en favor del pecado original. En efecto, Pablo afirma así directamente dos cosas: que todos los hombres pecaron, aun aquellos que no han imitado la prevaricación de Adán; y que un pecado, que no es el pecado actual, es para todos una deuda de muerte.

El pecado y la muerte tienen la misma universalidad, porque ésta es el efecto y la consecuencia de aquél. El lazo causal que une la muerte al pecado se expresa de dos maneras. Primeramente: "Por el pecado entró la muerte al mundo *y de esta manera* ha pasado la muerte por todos los hombres". En segundo lugar: "La muerte ha pasado por todos los hom-

Hilarius. Los latinos siguen generalmente una de las dos explicaciones de San Agustín: *Sive in Adamo, sive in peccato.* (Pedro Crisólogo, Primasio, Beda, Pedro Lombardo, Santo Tomás, Dionisio Cartujano, etc.); *in quo, id est in Adamo* (Sedulio, Fulgencio de Ruspe, Walafrido Estrabón, Alejandro de Hales, Hugo de Saint-Cher, San Buenaventura, etc.). Entre los Griegos, también Teofilacto relaciona *ἐφ' ᾧ* con Adán.

C) En el último inciso (la muerte pasó por todos los hombres *porque todos pecaron*), se puede preguntar si se trata del pecado actual o del pecado de origen. Todo milita en favor de la segunda alternativa, a condición, sin embargo, de no considerar el pecado original *aisladamente,* sino con su escolta de males, en la cual se halla también el pecado actual: *a*) Es falso que todos los hombres mueran porque cometan pecados actuales, porque no todos son capaces de cometerlos, por falta de uso de la razón o de conocimiento.—*b*) Esto no es menos contrario a la afirmación expresa de Pablo. El cual dice en la frase siguiente que la muerte ha herido aun a aquellos que no han pecado a semejanza de la *transgresión* de Adán, es decir, que no han imitado el pecado actual de nuestro primer padre. ¿Cómo se quiere que se diga aquí precisamente lo opuesto?—*c*) El paralelismo exige que todos mueran por Adán, así como todos son vivificados por Cristo. Bengel dice muy bien (*Gnomon N. T.*):—*Omnes peccarunt Adamo peccante; sicut omnes mortui sunt, salutariter, moriente Christo.* Lo mismo dice San Juan Crisóstomo. Es necesario confesar, sin embargo, que algunos Padres parecen atribuir la muerte a los pecados individuales. Por ejemplo, San Cirilo de Alejandría, en los escolios publicados con su nombre (LXXIV, 784 y 789, con la nota de Mai). Pero ellos hacen derivar los pecados actuales del pecado de Adán, que causó en definitiva la muerte de todos los hombres.

bres, *porque* todos han pecado". La muerte de cada hombre no puede ser atribuida a sus pecados actuales: luego es necesario que haya, aparte de los pecados actuales, un pecado de naturaleza del cual cada hombre es responsable en la medida necesaria para sufrir la pena. Veamos cómo prueba el Apóstol la premisa de este entimema: En el período que corre entre Adán y Moisés se cometieron pecados en el mundo, pero aún no había entonces ley positiva que castigase a los pecadores con la muerte. Y una pena particular, como sería la pena de muerte, no es aplicada sino en cuanto esté promulgada. Sin embargo, es un hecho evidente que la muerte fue universal en el período que nos ocupa: luego no es ella una pena que se aplique por los pecados personales de los hombres. Tanto menos nos la explicamos cuanto mejor nos consta que no todos "habían pecado a semejanza de la transgresión de Adán" [16], que su desobediencia no fue imitada por todos. ¿Quiénes fueron estos hijos de Adán que no siguieron el ejemplo del padre? San Pablo no lo dice. Se puede pensar en quienes no tienen el uso de la razón, como los niños de tierna edad, y a quienes no respeta la muerte más que a los adultos: señal manifiesta de que ésta no es el castigo de faltas individuales. Para dar una fuerza invencible a esta argumentación se necesita indudablemente suponer, con el relato del Génesis, que en las miras de Dios el hombre estaba destinado a la inmortalidad y que éste no podía ser privado de tal privilegio sino en el caso de que contraviniera el precepto divino, o personalmente, o en la persona de aquel que por representar a la Humanidad entera obraba en calidad de mandatario universal en nombre de todos sus descendientes.

De esta manera, pues, como por una sola falta (vino) sobre todos los hombres la condenación, también por un solo mérito (vendrá) sobre todos los hombres la justificación de vida.

En efecto, como por la desobediencia de un solo hombre, todos, a pesar del número, han sido constituidos pecadores, de la misma manera también

[16] Rom. V, 13: *ἄχρι γὰρ νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, ἁμαρτία δὲ οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου· 14 ἀλλὰ ἐβασίλευσεν ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωϋσέως καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτήσαντας ἐπὶ τῷ ὁμοιώματι τῆς παραβάσεως Ἀδάμ.*

Hay aquí dos argumentos distintos para concluir que no todos los hombres mueren a causa de los pecados actuales sino a causa del pecado original: *a*) Antes de Moisés no existía Ley Divina que castigara con la muerte el pecado actual; luego la muerte no era entonces la pena del pecado actual;—*b*) Además, no todos los hombres han cometido pecados actuales, no todos "han pecado a semejanza de la transgresión de Adán"; luego mueren por otra causa.

por la obediencia de uno solo todos, no obstante su número, serán constituidos justos [17].

No se deben separar estas dos frases, que se esclarecen mutuamente. La segunda explica y justifica (*γάρ*) a la primera y determina el valor de cada una de sus palabras. La única falta (*παράπτωμα*) que se traduce para todos los hombres en una sentencia de condenación es la desobediencia de Adán; el único acto meritorio (*δικαίωμα*) que se traduce para todos los hombres en un veredicto de justificación es la obediencia de Cristo. Esta sentencia de condenación constituye pecadores a todos los hombres. San

[17] Pongamos a la vista las partes paralelas del texto.

V, 18: *Ἄρα οὖν ὡς δι' ἑνὸς παραπ-(τώματος*	*οὕτως καὶ δι' ἑνὸς δικαιώματος*
εἰς πάντας ἀνθρώπους	*εἰς πάντας ἀνθρώπους*
εἰς κατάκριμα,	*εἰς δικαίωσιν ζωῆς.*
V, 19: *Ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς*	*οὕτως καὶ διὰ τῆς ὑπακοῆς*
τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου	*τοῦ ἑνὸς*
ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοί,	*δίκαιοι κατασταθήσονται οἱ πολλοί.*

Casi no tiene ninguna importancia desde el punto de vista teológico que las palabras *δι' ἑνὸς παραπτώματος y δι' ἑνὸς δικαιώματος* del primer miembro signifiquen "la falta de uno solo, el mérito de uno solo" —lo que corresponde mejor al paralelismo— o esto otro: "una sola falta, un solo acto meritorio". Lo que importa es la sinonimia sugerida por las partes correspondientes de las dos frases: *παράπτωμα* es explicado por *παρακοή*, como *δικαίωμα* por *ὑπακοή*, y *εἰς κατάκριμα* por *ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν*, como *εἰς δικαίωσιν ζωῆς* por *δίκαιοι κατασταθήσονται*, como, en fin, *εἰς πάντας ἀνθρώπους* explica a *οἱ πολλοί* y viceversa. Este último ejemplo muestra que *οἱ πολλοί* no excluye la universalidad sino que, al contrario, la incluye; solamente *οἱ πολλοί* (los que son numerosos: todos a pesar de su número) es escogido de preferencia a *πάντες* para contrastar directamente con el *solo* autor del pecado y de la justicia el *solo* acto delictuoso o meritorio.

En suma, la comparación del versículo 19 encierra en sus dos miembros tres términos idénticos: *a*) *ser constituido* (*καθίστασθαι*); *b*) *todos a pesar de su número* (*οἱ πολλοί*); *c*) *un solo hombre*; más de dos parejas de términos antitéticos: *d*) la *obediencia* opuesta a la *desobediencia* (*ὑπακοή* y *παρακοή*); *e*) *justos* opuesto a *pecadores* (*δίκαιοι* y *ἁμαρτωλοί*).

El sentido de *καθίστημι* no es dudoso. Construido con *εἰς* significa "establecer, poner en una posición, en un estado"; por ejemplo *εἰς ἀρχήν, εἰς ἀπορίαν*, "constituir jefe, poner en apuros". Construido con dos acusativos (de los cuales, en pasivo se convierte el uno en sujeto y el otro en predicado) significa "establecer, instituir, constituir, volver a alguno esto o lo otro": *πολλάκις με ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν* (Platón, *Fil.* 16 B). Los otros dos ejemplos del N. T. son muy claros, Sant. IV, 4: "Quicumque voluerit amicus esse saeculi hujus, inimicus Dei *constituitur*" (*καθίσταται*: es vuelto verdaderamente tal); II Pedro I, 8: "Haec si vobiscum adsint, et

Pablo lo afirma expresamente. Aunque se atormente este texto cuanto se quiera, no se obtendrá de él sino lo que proclama muy alto: que todos los hombres han sido establecidos, hechos o vueltos pecadores y no solamente que sean mirados y tratados como pecadores. Esta última interpretación chocaría con la doble imposibilidad de concebir que Dios mire y trate como pecadores a quienes no lo sean en realidad y de hallar un sentido razonable a esta frase: "Todos han sido tratados como pecadores *por* la desobediencia de Adán".

3. Siendo "una justificación de vida" la Justicia conferida por Cristo, el pecado legado por el primer Adán no podría ser ni menos verdadero ni menos real. Se objeta que de hecho no todos los hombres son justificados en Cristo. Santo Tomás se encarga de responder: "*Todos* los hombres que nacen de Adán según la carne pecan y mueren en él y por él; y así *todos* los hombres que renacen espiritualmente en Cristo son justificados y vivificados en El y por El". Una sencilla reflexión disipará la oscuridad que aún queda después de esta respuesta. Todos los hombres son justificados en potencia por los méritos de Cristo y lo serían de hecho si llenaran las condiciones requeridas. La universalidad del pecado es absoluta porque deriva de una condición inherente a nuestra existencia: el hecho que nos constituye hombres e hijos de Adán constituyéndonos pecadores. Al contrario, para ser miembros de Cristo se requiere nuestra participación, la cual no se necesita para que seamos miembros de la familia humana. La Fe que nos engendra a la vida de la Gracia y el Bautismo que nos regenera son algo sobrepuesto a nuestra naturaleza. Hecha esta reserva, la universalidad del pecado y la de la Justicia están en el mismo orden.

Terminemos brevemente el paralelo o, más bien dicho, el contraste entre el primer Adán y el segundo. Como Adán es el tipo de Cristo, y el tipo, por su naturaleza, es menos perfecto que el antitipo, habrá diferencias al lado de semejanzas:

Pero no ha ocurrido con el don gratuito como con la falta. Porque

superent, non vacuos nec sine fructu vos *constituent* (*καθίστησιν*: os vuelven, os hacen).

Los comentaristas católicos tienen, pues, razón en afirmar que el Dogma del pecado original y el de la Justicia real se desprenden de nuestro texto con igual evidencia. En lo cual convienen ahora muchos exégetas protestantes, al menos por lo que se refiere al pecado original. Si otros son de parecer contrario, se debe al deseo que tienen de hallar en el pecado original una *imputación* que corresponda a la justicia *imputativa* que ellos mismos han inventado. Esta preocupación es evidente en Godet (2/a. edic. p. 527), más aún en Zahn (p. 284-5) y sobre todo en Weiss (*Meyer's Kommentar*, p. 257).

si por la falta de uno solo mueren muchos, con mayor razón la gracia de Dios y el don acordado en vista de un solo hombre, Jesucristo, se derramará sobre muchos con abundancia. Y no pasa con el don como con el acto de un solo hombre que ha pecado. Porque el juicio (es pronunciado) de un solo acto (para venir a parar) en una sentencia de condenación, pero el don gratuito (es después) de muchas faltas (para llegar a dar) a un veredicto de absolución. Pues si por la falta de uno solo ha reinado la muerte por el hecho de un solo hombre, con mayor razón quienes han recibido la abundancia de la gracia y del don de justicia reinarán por solo Jesucristo [18].

Hay dos diferencias capitales: diferencia en las causas y diferencia en los efectos. Por un lado, un hombre, Adán; y por el otro, un Hombre-Dios, Jesucristo: tal es la causa moral. Por un lado, el pecado; por el otro, la Justicia: tal es la causa formal. Pero es evidente que Jesucristo representa a la Humanidad mucho mejor que Adán, pues la razón enseña que el Bien aventaja en poder al Mal. De lo cual se sigue que la reparación será más eficaz que el acto destructor. Siendo desiguales las causas, también los efectos deben serlo. Debemos ver que el punto de partida de la ruina es un pecado único transmitiéndose progresivamente y que el punto de partida de

---

[18] Se puede hacer evidente el contraste por una disposición del texto que esclarece al mismo tiempo el valor de los términos opuestos.

V, 15: *'Αλλ' οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα·*	
Εἰ γὰρ	*πολλῷ μᾶλλον*
τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι	*ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ καὶ ἡ δωρεὰ ἐν* / *χάριτι τῇ τοῦ ἑνὸς ἀνθρώπου 'Ι. Χ.*
οἱ πολλοὶ ἀπέθανον,	*εἰς τοὺς πολλοὺς ἐπερίσσευσεν.*
V, 16: *Καὶ οὐχ ὡς δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος τὸ δώρημα·*	
Τὸ μὲν γὰρ κρίμα	*τὸ δὲ χάρισμα*
ἐξ ἑνὸς	*ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων*
εἰς κατάκριμα,	*εἰς δικαίωμα.*
V, 17: *Εἰ γὰρ*	*πολλῷ μᾶλλον*
τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι	*οἱ τὴν περισσείαν τῆς χάριτος καὶ τῆς* / *δωρεᾶς τῆς δικαιοσύνης λαμβάνοντες*
ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν	*ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν*
διὰ τοῦ ἑνός.	*διὰ τοῦ ἑνὸς 'Ιησοῦ Χριστοῦ.*

Continúa todavía el paralelo pero sobre un punto solamente: la causa única (*διὰ τοῦ ἑνός*) y el efecto múltiple (*οἱ πολλοί*). Todo el resto es contraste (*οὐχ ὡς*) y diferencia por exceso (*πολλῷ μᾶλλον*) del lado de Jesucristo.

la reconstrucción es una infinidad de pecados que expiar. La superabundancia de la gracia se hace aún más sorprendente por la abundancia misma del pecado: *Ubi abundavit delictum superabundavit gratia.*

De los datos que preceden se desprenden tres corolarios:

El reino del pecado en la Humanidad se remonta a una causa única; proviene en definitiva de un solo acto: la desobediencia de nuestro primer padre. Por lo cual la reconstrucción o, para mantener la antítesis, el reino de la justicia podrá remontarse a una sola causa: la Persona de Cristo; y dimanar de un solo acto meritorio: la obediencia de Cristo hasta la muerte de cruz. Para esto bastó que el autor de la reparación tuviera con el Género Humano la misma relación que el autor de la caída: en otros términos, que Cristo fuera el Jefe de la Humanidad y el antitipo de Adán.

De ese manantial único se desprenden, respectivamente: por un lado la muerte universal, la tiranía de la carne, el torrente siempre en aumento de los pecados actuales; y por el otro la regeneración, la efusión de la Gracia y los Frutos del Espíritu Santo.

El pecado que invade al Género Humano por la falta de uno solo no es una pura denominación extrínseca: constituye pecadores a todos los hombres, aun a aquellos que no han imitado la transgresión de Adán; atrae sobre todos una sentencia de condenación; y viene siendo algo propio de cada uno, como la Gracia, la Justicia y la Vida que Jesucristo les da.

¿En qué consiste precisamente este pecado original? ¿Cómo se comunica? ¿Por qué se nos imputa? ¿En qué sentido se hace cosa propia nuestra? Lo que las palabras y los razonamientos de San Pablo nos permiten inferir es que el pecado original consiste en la privación de la Justicia original que Adán tenía en depósito y que él no supo conservar; que nos es imputado en virtud de la solidaridad que hace de la voluntad de Adán la voluntad de toda su raza; que se transmite por vía de generación natural, así como su contrario se transmite por el hecho de la regeneración sobrenatural. Pero estas deducciones y estas especulaciones exceden el objeto de la Teología Bíblica y conviene dejarlas para otra ciencia.

II. Cristo nos hace triunfar de la muerte.

1. El Bautismo, muerte mística. — 2. Muerte mística, principio de vida.

1. Siendo dos nociones correlativas la vida y la muerte, es imposible que la modificación de sentido sufrida por la una no obre sobre la signi-

ficación de la otra. Para San Pablo, como para San Juan, la vida en toda su plenitud es a la vez la vida de la Gracia y la vida de la Gloria, la participación de la Justicia de Cristo, la Bienaventuranza celestial que es la florescencia espontánea de la Caridad y la existencia gloriosa del cuerpo resucitado, que es el complemento de la Bienaventuranza. Y la muerte designa ora la separación física del alma y del cuerpo, ora la privación de la Gracia santificante, ora la perdición eterna llamada por San Juan segunda muerte, ora todas estas cosas juntas, unidas como están por un lazo de íntima dependencia. Todos los efectos del pecado están comprendidos bajo el nombre de muerte; todos los efectos de la Gracia están comprendidos bajo el nombre de Vida: "El estipendio del pecado es la muerte; la gratificación de Dios es la vida eterna [19]. Sería limitar demasiado el estipendio del pecado el restringirlo a la muerte física, porque ésta tiene por compañera la vida eterna, que no es solamente la restauración del compuesto humano, sino la participación de la Vida de Cristo, aquí abajo mediante la Gracia y arriba por la Gloria. Nosotros vivimos en la medida en que somos asociados a la Vida de Cristo. Pues bien, en su Muerte es donde Jesucristo nos hace participar de su Vida: no vivimos nosotros en El sino en cuanto morimos en El. Esto acaece de derecho en el Calvario y de hecho en el Bautismo. El método de la argumentación del Apóstol es de los más sencillos una vez que se ha penetrado en su pensamiento. El Bautismo nos aplica el fruto del Calvario. En el Bautismo nos asocia Cristo, de una manera mística pero muy real, a su Muerte y a su Vida. Al asociarnos a su Muerte, neutraliza el principio de actividad que el pecado había depositado en nosotros y que

[19] Rom. VI, 23: *Τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος, τὸ δὲ χάρισμα τοῦ Θεοῦ ζωὴ αἰώνιος*. Para entender bien este texto es necesario relacionarlo con VI, 16, donde dice el Apóstol que el hombre se pone voluntariamente al servicio "o del pecado para la muerte o de la obediencia para la justicia" (*ἤτοι ἁμαρτίας εἰς θάνατον ἢ ὑπακοῆς εἰς δικαιοσύνην*). Por lo tanto, el pecado es concebido como si fuera un emperador o un general que enrola soldados y que les da un sueldo. En cambio, Dios da a quienes le sirven una gratificación, *χάρισμα*. Tertuliano traduce *donativum*, es decir, la liberalidad acordada por los emperadores para sus ejércitos en ciertas circunstancias; pero quizá esto sea llevar demasiado lejos la armonía de las metáforas. Sea lo que fuere, todo el efecto del pecado es llamado *muerte*. Véase VI, 21. El efecto directo del pecado es indudablemente la muerte del alma (Rom. VII, 10: *εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον*. VIII, 6: *τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη*), así como el efecto de la Justicia o de la Gracia es la Vida del alma, mas aquí se une casi siempre por concomitancia una alusión a las consecuencias ulteriores. Puede ser interesante notar que Filón opone con mucha frecuencia la muerte del alma a la vida del pecado, *κακίας* (*Alleg. leg.* I, 33, *De profug.* 21, etc.) y que él conoce igualmente la muerte eterna (*ἀΐδιος*, *De poster. Cain*, 11).

constituía al hombre viejo; al asociarnos a su Vida, destruye todos los gérmenes de muerte y nos confiere el privilegio de una vida sin término: vida del alma y vida del cuerpo, Vida de la Gracia y Vida de la Gloria. Es cierto que sólo en esperanza poseemos una parte de esos favores, pero "la esperanza no desfallece". Dios quiere perfeccionar su obra en nosotros y a ello se obliga otorgándonos una prenda cierta de su fidelidad: no tenemos más que dejarla vivir en nosotros.

¿Ignoráis que nosotros todos que fuimos bautizados en Cristo Jesús fuimos bautizados en su muerte? En efecto, en el Bautismo fuimos sepultados con. El en la muerte, a fin de que así como Cristo resucitó de entre los muertos por la gloria del Padre, así también marchemos nosotros en la novedad de vida. Porque si somos injertados sobre El por la semejanza de su muerte, lo seremos igualmente por la de su resurrección [20].

Como se ve, el Apóstol tiene presentes a la vez en la mente el primitivo rito del Bautismo y la etimología de la palabra griega bautizar. "Bautizar" quiere decir "sumergir" y el rito primitivo era una traducción objetiva de ese sentido etimológico. La inmersión, símbolo de sepultura y por consiguiente de muerte —porque no se sepultan sino los muertos—, era seguida inmediatamente de la emersión, emblema de resurrección y de vida. Ser bautizado en Cristo (*εἰς Χριστόν*) no es simplemente estarle sujeto como un esclavo a su dueño o un súbdito a su soberano, ni estar ligado a El por juramento como un soldado a su general, ni estarle nada más consagrado como un templo a la Divinidad; es también, y sobre todo, estar incorporado a El, estar sumergido en El como en un elemento nuevo, convertirse en una parte de El mismo, ser otro El. No contento con afirmar que en el Bautismo somos sumergidos en Cristo, San Pablo dice que "somos sumergidos en la muerte de Cristo": en otros términos: en el Cristo agonizante. En efecto, somos asociados a Cristo y convertidos en sus miembros en el momento preciso en que El mismo se hace Salvador. Y ese momento coincide para Jesús con el de su Muerte, figurada y místicamente realizada para nosotros en el Bautismo. A partir de allí, todo nos es común con Jesucristo: nosotros somos crucificados, sepultados y resucitados con El; participamos de su Muerte y de su Vida nueva, de su Gloria, de su Reino, de su Herencia: unión inefable, asimilada por San Pablo al injerto que mezcla íntimamente dos vidas hasta confundirlas y que absorbe en la vida del tronco la vida

[20] Rom. VI, 3-5: *Ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν*. Todos los verbos en aoristo muestran que se trata de un acto bien determinado en el tiempo.

de la rama injertada: operación maravillosa que nos hace a nosotros y a Cristo *σύμφυτοι* (animados del mismo principio vital), *σύμμορφοι* (sujetos a un mismo principio de actividad), o, como San Pablo se expresa en otra parte, que nos reviste de Cristo y nos hace vivir de su Vida [21].

2. Es evidente que el Bautismo no es para San Pablo una imitación puramente figurativa de la muerte de Cristo, ni un simple acto del neófito que tratara de apropiarse la Muerte del Salvador considerándola como propia; porque esta ficción no cambiaría en nada la realidad de las cosas. El Bautismo extingue verdaderamente en nosotros al hombre viejo, inyecta verdaderamente en nuestras venas la Savia Divina; crea verdaderamente en nosotros un ser nuevo. El Bautismo opera esos maravillosos efectos por cuanto es Rito Sacramental e independientemente de la Fe, que ni siquiera es nombrada aquí. Podemos traducir al estilo teológico moderno el pensamiento del Apóstol, sin desnaturalizarlo: Los Sacramentos son signos eficaces que producen *ex opere operato* lo que significan. Ahora bien, el Bautismo representa sacramentalmente la Muerte y la Vida de Cristo. Luego es necesario que el Bautismo produzca en nosotros una muerte, mística en su esencia pero real en sus efectos: muerte al pecado, a la carne, al hombre viejo, y una Vida conforme a la Vida de Jesucristo resucitado. La mayor de este argumento pertenecía a la catequesis elemental; la menor era tan conocida de los oyentes de Pablo, que éste se concreta a enunciarla; la conclusión es uno de los más sólidos fundamentos de la Moral paulina.

Pero el principal objetivo del Apóstol no es la eficacia del Bautismo: más que probarla, la supone. Lo que él quiere es mostrar que el Bautismo es la toma de posesión de una Vida inmortal e indefectible. Todos los neófitos saben que el Bautismo aniquila el pecado y que nos pone respecto a éste en un estado de muerte que en la intención de Dios debe ser durable y definitivo. Este mismo rito sacramental, concluye el Apóstol, no tendrá menos eficacia en cuanto figura y reproduce la Resurrección y la Vida glorificada de Cristo: "Si somos injertados en Cristo por la semejanza de su muerte, seguramente lo seremos también por la de la resurrección" [22]. Pero

[21] En la alegoría del injerto, Rom. XI, 17-24, el tronco figura al pueblo elegido sobre el cual son injertados los Gentiles (*ἐγκεντρίζειν*); pero el olivo castizo en su conjunto representa a la Iglesia, es decir, al Cuerpo Místico de Cristo y substituye a la verdadera viña de San Juan XV, 1.

[22] Rom. VI, 5: *Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα*. Se puede preguntar si *σύμφυτοι τῷ ὁμοιώματι* está bien traducido en la Vulgata por *complantati similitudini* y si no sería mejor esta traducción: "complantanti (Christo) similitudine mortis ejus", considerando el dativo griego como instrumental. Nosotros preferimos el segundo sentido

estando destinada esta nueva vida a durar eternamente, Dios nos la da obligándose a conservárnosla: "Si nosotros hemos muerto con Cristo, creemos que viviremos también con El. Porque su muerte fue una muerte para el pecado de una vez por todas; mas su vida es una vida para Dios. De esta manera consideraos muertos para el pecado y vivos para Dios en Jesucristo" [23]. La nueva Vida recibida en el Bautismo está en nuestras manos; de nosotros depende el conservarla o el perderla. Por lo que depende de Dios, El quiere que ella sea inmortal y que la Gracia se torne en Gloria al término de la prueba.

Así es que llegamos siempre al mismo punto de partida: "La esperanza no desfallece".

III. Victoria del espíritu sobre la carne.

1. La Ley al servicio de la carne. — 2. La carne vencida por el Espíritu.

1. El tercer obstáculo para la salvación es la carne, de la cual fue un auxiliar inconsciente la Ley Mosaica. Ya había observado Orígenes que una de las principales dificultades del capítulo VII de la Epístola a los Romanos es el cambio continuo de sentido que sufre allí la palabra *ley* [24].

como más conforme al contexto, pero el primero es gramaticalmente más sencillo. El futuro *ἐσόμεθα* no señala un hecho futuro sino que expresa una consecuencia lógica: "*Si somos* unidos a Cristo en su muerte, *le seremos* unidos también (le somos necesariamente unidos) en su resurrección".

[23] Rom. VI, 8-11: *Εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ... ὃ γὰρ ἀπέθανε, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ Θεῷ κτλ.* Las palabras *ὃ γὰρ ἀπέθανε* forman un nominativo o más bien un acusativo absoluto: *En cuanto a su muerte; por lo que toca a su muerte...* Se notará la falta de conclusión en el paralelo entre Cristo y nosotros. Cristo muere una sola vez *al* pecado (*τῇ ἁμαρτίᾳ*), para vivir en Dios eternamente; de la misma manera nosotros debemos morir una sola vez *al* pecado (*τῇ ἁμαρτίᾳ*), para vivir en Dios ahora y siempre. El énfasis del discurso recae sobre "una sola vez"; y la identidad de la expresión griega basta para justificar la otra relación, aunque sea muy diferente la que hay entre Cristo y la muerte al pecado y entre este género de muerte y nosotros. Cristo muere *al* pecado, con relación al pecado, en cuanto que El vence al pecado con el cual Dios le había cargado (II Cor. X, 21) y del que se había cargado El mismo; nosotros morimos *al* pecado, en cuanto que sacudimos su yugo y rechazamos su alianza.

[24] *In Roman.* VII, 7.

La cual toma de ordinario en griego el artículo definido, cuando designa a la Ley Mosaica, que es la Ley por antonomasia, pero puede privarse de él en ciertas locuciones genitivas o prepositivas consagradas por el uso, o cuando es considerada como una especie de nombre propio. Por lo demás, la Ley puede significar el Código Mosaico mismo, o el Libro que lo contiene, o el Antiguo Testamento entero por oposición al Evangelio. Pero no se detiene allí el equívoco.

Cuando yo quiero hacer el bien, descubro en mí esta ley: *que el mal está a mis costados. Porque me complazco en la* ley *según el hombre interior, mas veo otra* ley *en mis miembros que lucha contra la* ley *de mi razón y que me subyuga bajo la* ley *del pecado que está en mis miembros* [25].

En este texto tan corto, la palabra *ley* está tomada en cinco sentidos diferentes, que vamos a enunciar siguiendo el orden en que se presentan: la *ley de la experiencia,* definida por el hecho de que cuando el hombre quiere hacer el bien comprueba en sí mismo la presencia del mal; la *Ley de Dios,* es decir la Ley Mosaica, porque, aunque San Pablo reconoce la existencia de la Ley Natural, no le da el nombre de Ley, ni menos el de Ley de Dios; la *ley de los miembros,* o, más exactamente, la ley que está en los miembros: la concupiscencia y los instintos perversos; la *ley de la razón,* que es el dictamen de la conciencia, o la Ley de Dios en cuanto está promulgada en el entendimiento; la *ley del pecado,* llamada también el poder del mal que pesa sobre la Humanidad caída. Esta observación preliminar va a hallar su aplicación en el razonamiento del Apóstol:

¿Acaso ignoráis, hermanos —porque hablo con gentes que saben lo que es una ley—, que la ley ejerce su imperio sobre el hombre mientras éste vive? En efecto, la mujer casada está ligada por una ley a su marido (mientras él está) vivo. Pero si su marido muere, ella es desligada de la ley, del marido. Por lo cual, mientras vive su marido se llamará adúltera si está con otro hombre. Pero si su marido muere ella queda libre de la ley, de suerte que no es adúltera estando con otro hombre. De esta manera, hermanos míos, vosotros estáis, también vosotros, muertos a la ley por el cuerpo de Cristo, de manera de pertenecer a otro que resucitó de entre los muertos, a fin de producir frutos para Dios [26].

[25] Rom. VII, 21-23.

[26] Rom. VII, 1-4. La palabra "ley" está escrita seis veces en este corto pasaje, cuatro veces con el artículo definido y dos veces sin artículo. La última vez (*ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ*), se trata evidentemente de la Ley Mosaica; la primera (*γινώσκουσιν γὰρ νόμον λαλῶ*), de la ley en general, aunque esto es discutido. Los otros casos son dudosos. En el aforismo: *ὁ νόμος κυριεύει τοῦ ἀνθρώπου κτλ,* la palabra ley designa a la Ley de Moisés o, más probablemente, a "toda ley", a todo lo que entra en el *género* de la ley (así se explica el artículo definido).—La mujer casada está ligada a su marido por *una* ley (*νόμῳ*), o por *una* disposición de la Ley Mosaica, o, más verosímilmente, por una liga moral, llamada ley por metáfora. Al morir el marido ella queda libre de *la* ley del marido (*ἀπὸ τοῦ νόμου τοῦ ἀνδρός*): o *del* artículo de la Ley Mosaica que concierne al marido, o, más bien, de esa liga moral determinada por el contexto y por la compañía del genitivo.

Si se quiere dar a la alegoría cierto equilibrio, se podrán presentar así las ecuaciones:

La mujer:—el *yo,* inmutable en sus diversos estados.
El marido:—el hombre viejo que esclaviza al *yo.*
La ley del marido:—el pecado inherente al hombre viejo.
La muerte del marido:—el Bautismo, muerte del hombre viejo.
El nuevo matrimonio:—la unión con Cristo.

En el Bautismo, que es la muerte del cristiano al pecado (la ley del marido), siendo también *ipso facto* la muerte del pecado en el cristiano, puede concluir el Apóstol indistintamente o que morimos a la ley o que la ley muere para nosotros. Esta ley no es directamente la Ley Mosaica, pero hay entre ambas una conexión necesaria, porque morir al pecado es morir a la Ley.

La mayor dificultad de este pasaje radica, sin duda, en las diferentes acepciones de la palabra *ley,* cuyo sentido preciso permanece a veces dudoso, pero proviene sobre todo de una falta de armonía muy patente entre los términos de la comparación, de suerte que la conclusión no parece corresponder a las premisas. ¿Cómo se explica esta falta de armonía? Es que el Apóstol considera al mismo tiempo dos tesis de desigual importancia: la una, la principal, que acaba de poner de relieve al final del capítulo VI; y la otra, que va a desarrollar extensamente en lo que sigue del capítulo VII. La primera puede ser formulada así: "El cristiano, muerto en el Bautismo, es libertado del pecado y se hace capaz, unido a Cristo, de producir frutos de justicia". La segunda podría expresarse de esta suerte: "La Ley Mosaica ha sido el auxiliar inconsciente del pecado; pero en lo sucesivo ya no es obstáculo para los frutos de salvación".

Pablo apela primeramente a un hecho de experiencia y de sentido común: una ley, o, más generalmente, un lazo moral cualquiera no ata al hombre sino hasta el momento de la muerte. Donde menos se podía ignorar un principio tan evidente de Derecho era en Roma, patria de los más famosos jurisconsultos. Por ejemplo, una mujer casada queda libre a la muerte de su marido y puede contraer un segundo matrimonio sin ser acusada de adulterio. Era de esperarse esta conclusión: "De la misma manera, la Ley muere para vosotros y vosotros sois librados de su yugo". Pero si el Apóstol la deja adivinar, no se detiene allí, porque ella no es sino accesoria. El recuerda que el Bautismo es una muerte mística a todo el pasado y el

punto de partida de una Vida nueva, Vida de Justicia y de Santidad. Por lo cual imprime a su pensamiento un giro diferente: "Así, hermanos míos, estáis muerto a la Ley por el cuerpo de Cristo, de manera de pertenecer a otro que resucitó de entre los muertos, a fin de producir frutos para Dios". Antiguamente, sujetos como estaban a la carne, no producían los hombres más que frutos de muerte. "Pero ahora hemos sido librados de la Ley, estando muertos a esta Ley que nos tenía" bajo su imperio; y nada se opone ya a nuestra fecundidad sobrenatural. Es probable que tenga siempre el Apóstol ante la mente la idea del matrimonio, porque gusta, como los Profetas, de presentar bajo ese símbolo la unión del alma con Dios. En efecto, se sirve aquí, para designar nuestra pertenencia a Cristo, de la misma palabra que expresa la relación de la mujer con su segundo marido.

Una cosa es cierta; y es que la Ley está muerta para el cristiano y que el cristiano está muerto para la Ley. En otros términos, no hay nada de común entre la Ley y el cristiano, lo cual es justo, porque ella era la auxiliar del pecado y de la carne. Esta última consideración va a ser expuesta por el Apóstol en una de las páginas más atrevidas de su obra.

¿Qué diremos, pues, nosotros? ¿Es pecado la Ley? No, ciertamente. Mas yo no he conocido el pecado sino por la Ley; porque yo no habría conocido la codicia si la Ley no dijera: No codiciarás. Y el pecado, aprovechándose del precepto, ha obrado en mí toda codicia; porque en defecto de ley, el pecado es cosa muerta. Yo vivía sin Ley en otro tiempo; pero cuando vino el precepto el pecado recobró vida. Y yo morí y se halló que el precepto destinado a dar la vida había producido la muerte. Porque el pecado, aprovechándose del precepto, me sedujo y me mató por medio de éste. De manera que la Ley es santa y el precepto es santo y justo y bueno. Entonces ¡lo que es bueno se ha convertido para mí en muerte! No, ciertamente; pero el pecado, para manifestarse pecado, ha operado en mí la muerte por algo bueno, a fin de que el pecado sea pecador hasta el exceso por medio del precepto. Sabemos, en efecto, que la Ley es espiritual: mas yo soy carnal, vendido como esclavo al pecado. Mi acción es para mí un enigma; porque lo que yo quiero no lo hago y lo que aborrezco lo hago. Luego si yo hago lo que no quiero, rindo testimonio a la Ley de que ella es buena. Pero si hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo hace, sino el pecado que habita en mí. Porque yo sé que en mí, es decir en mi carne, no habita nada bueno. Querer está en mi capacidad; pero obrar el bien, no. Porque yo no hago el bien que quiero y hago el mal que no quiero. Mas si yo hago lo que no quiero, ya no soy yo quien lo ejecuta, sino el

pecado que habita en mí. ¡Qué infeliz hombre soy! ¿Quién me librará de este cuerpo de muerte? ¡Gracias a Dios por Nuestro Señor Jesucristo! [27].

¿Quién es el protagonista de este lúgubre drama? ¿Y de qué manera la Ley, que estaba destinada a dar la vida, paró en dar la muerte? Tales son las dos preguntas prejudiciales que sugiere la lectura de este trozo.

Debe ser totalmente descartada desde luego la opinión que sostuvo San Metodio en una larga explicación de nuestro texto [28], según la cual el *yo* de este capítulo designaría a la Humanidad encerrada en el primer hombre, la *ley* sería el mandato de no tocar el fruto prohibido, el *pecado* sería el diablo. Dice San Metodio que al principio vivió el hombre, en el paraíso terrenal, *sin ley;* pero que cuando se dictó el *precepto* divino, el *diablo* salió a campaña; y que el hombre *murió,* es decir, que fue herido con un decreto de muerte. ¿Nos extrañaremos de que tan extraña exégesis no haya hecho sino un solo adepto, Cayetano?

Es posible y aun probable que hable Pablo por su propia experiencia, que evoque el doloroso recuerdo de luchas desiguales y de humillantes derrotas: su acento está penetrado de punzante emoción. Pero no se pone él solo en el escenario y todo mundo conviene en que el *yo* de que echa mano es ficticio hasta cierto punto. ¿Desempeña San Pablo el papel del Judío hostigado por la Ley y consciente de su debilidad, o el del cristiano regenerado por la Gracia pero siempre importunado por la naturaleza? A partir de las controversias pelagianas, Agustín se hizo el campeón de la segunda hipótesis, que, gracias a él, ha conquistado entre los escolásticos numerosos adeptos, a los cuales se unieron más tarde los corifeos del protestantismo. Al cambiar de opinión, cedía él, según dice, a la autoridad de intérpretes entre los cuales cuenta —equivocadamente, téngase por cierto— a San Ambrosio. Parece a primera vista que algunas expresiones de San Pablo favorecen esta

[27] Rom. VII, 7-25. Este pasaje puede ser resumido así: La Ley es buena, puesto que es de Dios; pero yo soy carnal, es decir, estoy sujeto al pecado. Al instruirme la Ley acerca de mi deber, despierta en mí la concupiscencia innata que se rebela contra toda regla. De esta suerte, la Ley se convierte para mí en una ocasión de caída; y he aquí cómo es ella un agente, un instrumento del pecado.

Conforme a las mejores autoridades, el Apóstol escribió, Rom. VII, 14: *ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι* (y no *σαρκικός*). En teoría, *σάρκινος* querría decir *carneus,* "de carne"; y *σαρκικός carnalis,* "que está relacionado con la carne". Pero esta distinción es nula en la práctica y el cambio de las dos formas adjetivas en I Cor. III, 1-3 muestra que Pablo las considera como plenamente sinónimas.

[28] *De resurrect.* II, 1-8 (edic. Bonwetsch, 1891, p. 189-204). La opinión de San Metodio y de Cayetano ha sido aceptada en nuestros días por un corto número de exégetas protestantes seguidos por el P. Lagrange (*Ep. aux Romains,* 1916, p. 168).

exégesis. ¿Podrán ser de un pecador estas palabras: "Yo me complazco en la Ley de Dios"? ¿Alguien que no sea justo podrá decir estas palabras: "Yo no soy quien obra el mal"? Si él es llamado "carnal, vendido como esclavo al pecado", es porque aún no se completa su liberación. No hace el bien que quisiera, porque quisiera *perfeccionarlo*.

Tales son las razones de Agustín. Se notará primeramente que es ilusoria su distinción entre hacer y perfeccionar, porque descansa sobre una traducción inexacta del texto: el contraste indicado por San Pablo no es entre perfeccionar y hacer sino entre hacer y querer [29]. Tampoco tiene mucha fuerza el argumento que al obispo de Hipona le parecía decisivo: que solamente el justo puede decir "Yo me complazco en la Ley de Dios según el hombre interior". Entre los paganos —y con mayor razón entre los Judíos prevaricadores— se halla una multitud de confesiones semejantes: aman y aprueban el bien; pero abrazan y obran el mal [30]. Además, al adoptar el ilustre Doctor su nueva opinión no condenaba la antigua: "Yo explicaba, dice, las palabras del Apóstol, en las que se expone el conflicto entre el espíritu y la carne, como si se refirieran al hombre sometido a la Ley antes del reinado de la Gracia. No he comprendido sino muy tarde que *podían entenderse también* —y esto con mayor probabilidad— del hombre espiritual" [31].

San Agustín no pide sino que se *puedan* aplicar al justo mismo las palabras del Apóstol y no hay por qué negárselo. Los escritores místicos

---

[29] Rom. VII, 18: Velle adjacet mihi; *perficere* autem bonum non invenio. Por verdadera casualidad traduce aquí la Vulgata *κατεργάζεσθαι* por *perficere*. Siempre dice (cinco veces en este contexto) *facere* (VII, 20) u *operari*, sin ninguna idea de perfección.

[30] Es muy frecuente este pensamiento, sobre todo en los trágicos. Se suele citar la expresión de Ovidio (*Metam.* VII, 19):

Video meliora proboque,
Deteriora sequor.

Habría que citar más bien a Epicteto sobre este tema: *Todo pecado supone un combate, una lucha* (*Πᾶν ἁμάρτημα μάχην περιέχει*). Ciertas frases recuerdan por completo a San Pablo. Por ejemplo (*Dissert.* II, 26): "El pecador no hace lo que quiere y hace lo que no quiere" (*ὃ θέλει οὐ ποιεῖ, καὶ ὃ μὴ θέλει ποιεῖ*).

[31] *Retract.* I, 23, 24, 26; II, 1.—En cuatro de sus obras, Agustín sostiene todavía la opinión común, *Expositio quarumd. propos. ex epist. ad Rom.* prop. XXXVIII-XLVI (XXXV, 2070-2); *Comm. in Galat.* 47 (XXXV, 2139); *De 83 diversis quaestion.*, qu. LXVI (XL, 60-66); *Ad Simplician.* I, 1, No. 7 y 9 (XL, 115-117). —Es menester buscar su nueva exégesis de este capítulo en *Contra duas epist. Pelagian.* I, 16-23 (XLIV, 559-562), porque en el *Contra Julian.* VI, 11 (XLIV, 1520) y el *De praedest. sanctor.* 8 (XLIV, 966), se contenta con remitir a las *Retractaciones*.

Los comentaristas griegos y latinos entienden de la misma manera que nosotros el *ego* del capítulo VII; por ejemplo, San Ireneo (*Contra haeres.* III, 20), Tertu-

han sacado siempre partido de este sentido acomodaticio, a ejemplo de Casiano y de San Hilario. Pero no está allí el meollo. Nosotros queremos encontrar el pensamiento de Pablo y todo el contexto nos dice, desde la primera hasta la última línea, que el *yo* representa al hombre en lucha con la concupiscencia bajo el *régimen* de la Ley y harto débil para no sucumbir en este combate desigual. Tal era la opinión unánime de los Padres antes de San Agustín y tal es de nuevo la opinión común de los exégetas. Sólo ella nos explica expresiones que serían muy extrañas en la boca de un justo bajo la Ley de Gracia. Frases como éstas: *Ego autem carnalis sum, venumdatus sub peccato; Perficere bonum non invenio; Sentio legem captivantem me in lege peccati* son diametralmente opuestas al espíritu y a la letra de todas las Epístolas si las entendemos del hombre transformado por el Bautismo. Pero acordémonos sobre todo del tema de que se trata. El Apóstol quiere probar que la Ley Mosaica debía perecer, porque ha sido la auxiliar del pecado, porque ha provocado la cólera divina multiplicando las transgresiones. Es necesario, por lo tanto, que él se ponga con la imaginación bajo el régimen de la Ley, antes de la economía de la Gracia; y eso es lo que en realidad hace. La exclamación final: "¡Gracias a Dios por Nuestro Señor Jesucristo!" es el grito de alivio de un hombre que despierta como de una pesadilla, feliz de ver que vive en una realidad muy distinta.

Pero ¿de qué manera la Ley que es buena, espiritual y santa ha fomentado el pecado, alimentado la concupiscencia, contribuido a dar la muerte? Basta con recordar lo que es una ley, lo mismo la Ley Mosaica que cualquiera otra. La ley es una luz, pero por sí misma no es una fuerza. Sin ella sería imposible la prevaricación, es decir, la transgresión de una voluntad positiva de Dios: *ubi non est lex, nec praevaricatio*. El primer efecto de la ley es, por lo tanto, aumentar el número de los pecados y agravar la malicia de los mismos: *Lex autem subintravit ut abundaret delictum*. La ley nos hace conocer, mediante una dolorosa experiencia, el desarreglo de nuestra naturaleza: *Per legem cognitio peccati*. Ella es el medio de acción del pecado y su instrumento de reinado: *Virtus peccati lex*. La utiliza el pecado para

---

liano (*De pudicitia*, 17), San Basilio (*Reg. brev. tract.*, 16), San Ambrosio (*De Abraham*, II, 6; *De Jacob*, I, 4; *De Isaac*, 2 etc.), San Jerónimo (*In Daniel.* III, 29; *Ad Algas. epist.* CXXI, 8) etc. Sin embargo, Pelagio exagera al reprochar a San Agustín que nadie es de su opinión y al decir que tiene contra sí a *todos* los autores eclesiásticos (en Agustín *De Gratia Christi*, XLIV, 379). Agustín podría citar en su favor a San Hilario, *In Psalm.* 118, *litt. ghimel*, 3 (edic. Zingerle, Viena, 1891, p. 379), que de paso aplica al justo las palabras de Rom. VII, 24. Más tarde (entre 428 y 431), Casiano, *Coll.* XXIII, 10-17 (edic. Petschenig, Viena, 1886, p. 654-667) puso en boca del abad Teonas una larga explicación muy semejante. Pero ni el uno ni el otro pretenden dar el sentido literal.

sus fines, para dar el asalto a nuestra voluntad vacilante; sin la ley no tendría el pecado toda su energía: estaría medio muerto o no poseería sino una vida latente: *Sine lege enim peccatum mortuum est.* Siendo esto así, ¿quién puede extrañarse de que ella provoque la cólera divina? *Lex enim iram operatur* [32]. Esto no es todo. La ley es una barrera moral que irrita al hombre sin detenerlo, un objeto fijado de antemano a la libre actividad humana que la humilla sin conquistarla. Para una voluntad inconstante y frágil habrá tantas ocasiones de caída cuantos preceptos nuevos se le den a conocer. Porque la prohibición aviva el deseo, el mandato subleva el orgullo, el fruto prohibido despierta el apetito. La tentación largo tiempo reprimida medita en el desquite; hace explosión de improviso; se convierte en obsesión hasta que el vértigo se apodera de la voluntad, como si ésta fuera un viajero que pasara junto a un abismo. El papel de la ley consiste en decir: Haced esto; evitad lo otro. Promulgada para seres de una perfecta rectitud, con quienes sería suficiente mostrarles el bien para hacérselos amable, no tendría ella sino ventajas. Pero es muy distinta la condición actual de la Humanidad. La ley se ha deslizado mañosamente detrás del pecado original para prestarle ayuda, de lo cual resulta la extraña paradoja de que "el precepto, destinado a dar la vida, viene a parar en la muerte" [33].

Esto nos lleva al problema psicológico estudiado por San Pablo y del cual, a decir verdad, nunca hemos estado alejados. ¿Queréis saber, pregunta el Apóstol, cómo nos mata el pecado por medio de la Ley? "Hubo un tiempo,

[32] Examinemos los seis textos que condenan la Ley. — *a*) Rom. IV, 15: *οὗ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος οὐδὲ παράβασις.* La palabra *νόμος* está sin artículo definido, por lo cual vale más entenderla de una "ley cualquiera"; aunque, si se tratara de la ley de Moisés, la negación podría explicar la ausencia del artículo. — *b*) Rom. V, 20: *νόμος δὲ παρεισῆλθεν ἵνα πλεονάσῃ τὸ παράπτωμα.* Aunque esté sin artículo la palabra *νόμος*, designa ciertamente a la Ley Mosaica, pero la designa bajo su concepto general, que podría convenir a toda ley. — *c*) Rom. III, 20: *διὰ γὰρ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας.* El giro de la frase es gnómico, pues están suprimidos todos los artículos, pero el contexto muestra que el Apóstol ha tenido en cuenta la Ley Mosaica; *ἁμαρτία* puede ser el pecado original o el pecado actual, porque la Ley nos da un conocimiento más claro (*ἐπίγνωσις*) de lo uno y de lo otro. — *d*) I Cor. XV, 56: *ἡ δὲ δύναμις τῆς ἁμαρτίας ὁ νόμος.* Aquí no hay duda: son la Ley Mosaica y el pecado de origen. — *e*) Rom. VII, 8: *χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά.* Giro gnómico como arriba; pero el contexto indica que se trata especialmente de la Ley Mosaica y del pecado original. — *f*) Rom. IV, 15: *ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται.* También aquí se trata claramente de la Ley Mosaica.

[33] Rom. VII, 10: *Εὑρέθη μοι ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, αὕτη εἰς θάνατον.* La palabra *εὑρέθη* parece expresar un descubrimiento inesperado cuyo carácter paradojal está acentuado por la antítesis que sigue. Poco importa que la palabra *μοι* signifique "por mí" o "para mí".

agrega, en que yo vivía sin Ley" [34] y también vosotros, oh Judíos, a quienes yo hablo representando vuestro papel. Ese tiempo no puede ser sino el de la infancia, antes del primer chispazo de la razón; porque desde ese momento hasta el Bautismo, la Ley no ha cesado de reivindicar sus derechos sobre aquellos que le sujetaba la sangre. Desde el día en que el Decálogo promulgado por la Ley descubrió en mi interior el carácter imperativo de la misma, no tardó en recobrar la vida el pecado que parecía muerto, que lo estaba en efecto [35]. Muy pronto manifestó su presencia revelando otra ley, la ley de la carne, contraria a la Ley de Dios. El resultado del conflicto fue la muerte del alma: *Ego autem mortuus sum.* La Ley no causó, ciertamente, mi muerte espiritual de una manera directa: el pecado fue el responsable, el pecado que tomó ocasión de la Ley, que abusó de una cosa buena en sí misma para darme la muerte. Pero no es menos cierto que sin la Ley el pecado habría quedado en un estado de inercia, de languidez y de impotencia.

A este razonamiento se pueden oponer dos cosas: primeramente, que a falta de la Ley Mosaica la Ley Natural habría producido el mismo resultado; y, en segundo lugar, que se podría argumentar de la misma manera contra la Ley de Gracia. Las dos objeciones descansan sobre una equivocación.

Para el Judío, la Ley Natural se confunde con la ley positiva. Pablo no conoció el pecado sino por la Ley; y ciertamente entiende que habla del Código Mosaico, porque luego agrega: "Yo no conocería la concupiscencia si la Ley no dijera: No codiciarás" [36]. Adrede escogió el artículo del Decálogo en que la razón tiene mayor necesidad de ser iluminada por la Revelación; pero podría decir lo mismo de los otros. El niño judío aprendía de memoria la Ley antes de comprenderla y la Ley se apoderaba de él desde el momento en que su conciencia se despertaba. De hecho, él no conocía sino por la Ley el desarreglo de la naturaleza humana. Si se le hubiera objetado a Pablo que la razón abandonada a sí misma habría

[34] VII, 9: *Ἐγὼ δὲ ἔζων χωρὶς νόμου ποτέ.* Si se pone el énfasis sobre *ἔζων*, el Apóstol quiere decir que él *vivía*, antes de la edad de la razón, de la vida de la Gracia: y este es el sentido más natural. Pero es posible unirlo a *χωρὶς νόμου* y entender simplemente: Yo vivía sin Ley, es decir, yo no estaba bajo la dependencia de la Ley.

[35] VII, 9: *ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἁμαρτία ἀνέζησεν, ἐγὼ δὲ ἀπέθανον.* También aquí se siente uno tentado a dar al verbo *ἀνέζησεν* toda su fuerza: "revivió, recobró vida", puesto que gracias a la circuncisión o al remedio providencial que preludiaba al Bautismo, el pecado original *moría* en el niño judío. Sin embargo, la preposición *ἀνά* en las palabras compuestas no hace a veces sino reforzar el sentido de la palabra simple.

[36] Rom. VII, 7. Alusión a Ex. XX, 14-17; Deut. V, 18-21.

podido desempeñar el mismo oficio, él no lo habría negado; pero observando que eso era salirse del tema y que él no consideraba esta nueva hipótesis.

Pero jamás habría aceptado que su razonamiento se pudiera aplicar a la Ley de Gracia. Esta, como su nombre lo indica, lleva en sí misma su antídoto, puesto que en ella la Gracia es inherente a la Ley. Y, por lo contrario, la Gracia que se agregaba a la Ley Mosaica era siempre un elemento extrínseco a ésta. No es que Dios mande los imposibles y se niegue a proporcionar su auxilio para las obligaciones que El mismo impone; pero en la antigua economía la Gracia derivaba de un principio extraño a la Ley y cuando se discute el valor de ésta no hay por qué tener en cuenta sino lo que le pertenece como cosa propia.

Luego la Ley Mosaica debía desaparecer: desaparecer *por completo*, porque Pablo no hacía la distinción, que ahora nos es tan familiar, entre la Ley Ceremonial y la Ley Moral. Para Pablo, la Ley es un solo bloque: o subsiste toda entera o queda anulada por completo. Se puede comprobar que jamás recurre Pablo, en sus exhortaciones parenéticas, a la Ley de Moisés, si no es para pedirle un simple *confirmatur* [37]; y a veces puede citarla por lo que ella tiene de Revelación, pero no como regla imperativa [38]. Tampoco se apoya San Pablo en el Decálogo escrito, pues si de paso lo menciona es tan sólo para decir que todos sus preceptos se resumen en la Ley de Amor [39]. Así es que la Ley fue abolida para siempre. Los cristianos están muertos a la Ley y la Ley está muerta para ellos [40]. Cristo era el fin (*τέλος*) de ella, el objeto al que ella tendía y el término en que ella habría de cesar [41]. La Ley fue desgarrada y clavada en la Cruz [42]. Y que no se diga que el pensamiento de Pablo ha evolucionado: que con el tiempo se ha hecho o más hostil a la Ley Mosaica o más condescendiente con ella. Cuando él asistió a la Asamblea de Jerusalén, antes de que escribiera ni una sola línea de sus Epístolas, ya se habían fijado sus ideas sobre este punto; y las contradicciones de los críticos muestran que el cambio de actitud de Pablo es algo imaginario [43].

[37] I Cor. XIV, 34. Véase I Cor. IX, 8; I Tim. V, 18.

[38] Rom. XII, 19.

[39] Rom. XIII, 8; Gal. V, 14. Véase I Tim. I, 5.

[40] Rom. VII, 4; Gal. II, 19; IV, 31.

[41] Rom. X, 4.

[42] Col II, 14; Ef. II, 15.

[43] Clemen (*Die Chronol. der paulin. Briefe*, 1893) pretende que Pablo era primero favorable a la Ley y que luego se hizo enemigo de ella y que las Epístolas a los Romanos y a los Gálatas señalan el cambio. Sieffert trata de probar, por lo contrario (en *Theolog. Studien* en honor de Weiss, 1897), que la oposición de Pablo a la Ley fue poco a poco en aumento. Clemen se retractó después en *Theol.*

La Ley pereció porque sirvió de instrumento al pecado, aumentó las prevaricaciones y encendió la cólera divina; hizo lugar a una institución más perfecta porque ella era tan sólo una fase transitoria en los Planes Redentores y porque, al hacerse impotente por la carne, frustró los designios de Dios [44]. Esta última consideración nos lleva a nuestro objeto. Nos hace falta examinar cómo la carne vencida no es ya un obstáculo para nuestra Esperanza.

2. Aquí entra en escena un nuevo luchador, el espíritu, que empeñará con éxito contra la carne esta lucha en que ha sucumbido la Ley por su excesiva debilidad.

Como la carne y el espíritu están casi siempre éste en función de aquélla, y viceversa, pueden muy bien explicarse mutuamente. Se oponen entre sí de tres principales maneras: como partes integrantes del compuesto humano (oposición física); como substancias completas que tienen por carácter común la vida y por diferencia la materialidad (oposición ontológica); como principios antagónicos del bien y del mal en el orden sobrenatural (oposición moral y religiosa).

La tercera oposición es la única que nos interesa por ahora. Es evidente que desde este punto de vista la carne está en relación con el pecado; y se trata de determinar la naturaleza y el origen de esta relación.

Un grupo muy numeroso de teólogos y de exégetas radicales han tenido la idea de atribuir a San Pablo el dualismo griego. La carne, mala por esencia, sería en sí misma pecadora de manera fatal. No se ha reflexionado en que la antítesis materia y espíritu no es bíblica; y se ha olvidado, sobre todo, que el dualismo griego fue siempre algo antipático para el monoteísmo hebreo. Para todo Judío nutrido con la lectura de la Biblia, Dios es el Creador de todas las cosas y cuanto El ha hecho es bueno: no se concibe la materia increada y autónoma, ni el demiurgo independiente de Dios. La lógica de los

Lit. Zeitung, 1902, fasc. 8), pero su primer punto de vista es sostenido por muchos críticos: Hausrath, Halmel, Franke, etc. Estos se apoyan en Gal. V, 11: *Ἐγὼ δέ, ἀδελφοί, εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω τί ἔτι διώκομαι*; pero este texto se explica fácilmente por los actos de condescendencia de Pablo (Hechos XVI, 3; véase Gal. I, 10; II, 3-5), en virtud de los cuales le acusan sus adversarios de haber sido en otro tiempo partidario de la circuncisión. Son más acertados los juicios de Zahn (*Das Gesetz Gottes nach der Lehre und der Erfahrung des Paulus*, 1892) sobre la actitud de Pablo.

[44] Rom. VIII, 3: *Τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου, ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, κτλ.* Sobre el nominativo o acusativo absoluto y sobre el valor (activo o pasivo) de *ἀδύνατον*, véase el *Comentario* de Sanday, p. 191-192. El sentido adoptado es independiente de estas controversias.

Hebreos no se salía de este dilema: Si la materia es mala por sí misma, o Dios es el autor del mal o el mal deja de ser mal. En el supuesto de que la carne fuera en sí mala, lejos de pensar en santificarla habría que trabajar por aniquilarla: el ideal cristiano sería el ascetismo indú, preludio del nirvana budista. Pero ese no es el ideal de Pablo. El cuerpo —Pablo lo sabe— es accesible a las influencias del Espíritu Santo, cuyo templo es desde aquí abajo. El Apóstol recomienda a los fieles que se purifiquen "de toda mancha de la carne y del espíritu"; desea para sí mismo que la vida de Jesús se manifieste en él, en su carne mortal, esperando ser revestido así de un cuerpo espiritual. Estamos a mil leguas del dualismo platónico, que aspira a deshacerse del cuerpo para devolver al alma su libertad nativa. ¿Cómo habría de poder Cristo reparar la naturaleza humana si ésta fuera esencialmente pecadora? ¿Cómo podría estar El sin pecado si el pecado fuera inherente a la carne? ¿Y cómo podría condenar el pecado en la carne, si El mismo fuera pecador?

Luego la relación del pecado con la carne no es esencial sino accidental: no tiene su fundamento en la naturaleza de las cosas, sino en un hecho histórico. Ya vimos más arriba que el pecado de un solo hombre ha constituido pecadores a todos los hombres. La naturaleza humana no es lo que debería ser conforme a las miras de Dios: es carnal y está vendida, como esclava, al pecado. San Pablo reprocha a los Corintios que no sean sino hombres y que caminen únicamente como hombres, es decir, tal como el pecado ha hecho al hombre y no tal como la Gracia puede rehacerlo. Pero si el desorden abraza a todo el hombre, si el hombre entero está constituido pecador; si el entendimiento puede hacerse carnal, cuando se descompasa; si Pablo reprende con la misma energía los pecados que provienen de la inteligencia —el orgullo, la enemistad, las disensiones, la envidia, la idolatría— que los que derivan de la naturaleza sensible, ¿cuál es la razón de que el pecado esté de ordinario tan estrechamente asociado a la parte material del compuesto humano? Porque no se puede negar, haciendo abstracción de todos los textos oscuros [45], que la carne es una carne de pecado, en la cual reside el pecado y donde no mora nada bueno [46]. Y para que se vea que se trata precisamente del organismo material, el Apóstol substituye a veces la palabra carne por la palabra cuerpo o por "los miembros del cuerpo" [47]. Y aspira a librarse de su cuerpo de muerte, al que sujeta y aflige para no ser su víctima [48]: así es que lo considera como el foco especial del pecado.

Y es que, aun siendo general el desorden, éste es más real y manifiesto en los apetitos sensibles. La razón conserva siempre, a pesar de su oscurecimiento, cierta afinidad con Dios y con las cosas de Dios: es la sede de la conciencia y conoce la Ley Divina y nos impone su yugo. Los instintos sensuales son, por lo contrario, sordos y ciegos: en lugar de obedecer, como lo quisiera el orden, no aspiran sino a mandar; sus violencias y brutalidades derriban a la razón; trastornan por completo la armonía de nuestra naturaleza; tienen casi siempre su parte en el desarreglo de las facultades superiores y esta parte es preponderante.

Pero si nos detenemos aquí, la explicación es incompleta. Es necesario remontarnos más alto. El origen y la invasión del pecado son muy claramente llevados por San Pablo a la transgresión, a la desobediencia de Adán. No juega allí la carne ningún papel. Pero el pecado de Adán nos es común porque nosotros somos con él una misma *carne*. En un momento dado *toda carne* ha sido concentrada en Adán. Y por descender nosotros de él *según la carne*, es por lo que tenemos con él esta solidaridad, en virtud de la cual su pecado es el nuestro. La corriente de la vida humana fue manchada en su manantial y por medio de la propagación de la carne se transmite la mancha progresivamente.

Dios nos confiere el Espíritu Santo como antídoto del actual poder de la carne. En otra parte probaremos, al estudiar la psicología de San Pablo, que él llama Espíritu no solamente a la Tercera Persona de la Trinidad, sino al conjunto de los Dones, de las Propiedades y de las Gracias, en una palabra, a la nueva naturaleza que produce en nosotros la presencia del Espíritu Santo. Es absoluta la incompatibilidad entre el principio nuevo y la carne: "Quienes dependen de la carne tienen los pensamientos de la carne; quienes dependen del Espíritu tienen los pensamientos del Espíritu. Y el pensamiento de la carne es la muerte, así como el pensamiento del Espíritu es vida y paz; porque el pensamiento de la carne es el odio a Dios... Por lo cual quienes están en la carne no pueden complacer a Dios. En cuanto a vosotros, no estáis en la carne sino en el espíritu, puesto que el Espíritu de Dios habita en vosotros" [49]. El espíritu se extingue a medida del pro-

[45] Col. III, 5 (*νεκρώσατε τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, πορνείαν, ἀκαθαρσίαν κτλ*). Estos "miembros terrenales" ¿son los del hombre viejo, o los del pecado personificado, o deben entenderse de los miembros del cuerpo, considerados como órganos de las pasiones?

[46] Rom. VII, 18-20.

[47] Rom. VI, 12 (el pecado que reina en el *cuerpo*); VII, 23 (la ley del pecado en los *miembros*); VIII, 13, etc. El *cuerpo del pecado* (Rom. VI, 6: *τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας*), comparado al *cuerpo de muerte* (Rom. VII, 24: *τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου*) y al *cuerpo carnal* (Col. II, 11: *τοῦ σώματος τῆς σαρκός*), debe designar también el cuerpo como principal foco de la concupiscencia.

[48] I Cor. IX, 27; Rom. VII, 25.

[49] Rom. VIII, 4-9. Es necesario notar el sentido completamente nuevo que dan a las expresiones *ἐν σαρκί* y *κατὰ σάρκα* la vecindad y el contraste del Espíritu Santo

greso de la carne; la carne pierde terreno a medida del triunfo del espíritu; y esta rivalidad continúa sin tregua, hasta la victoria definitiva del espíritu.

Porque esta victoria es cierta, desde el momento en que el Espíritu Santo habita en nosotros. Nosotros no recibimos el espíritu de servidumbre sino el Espíritu de filiación: lo prueba el nombre de "Padre" que pronunciamos con amor y confianza y lo prueba también el testimonio que el Espíritu Santo rinde en nuestro espíritu, testimonio que consiste en las aspiraciones y en los santos deseos que El nos sugiere [50]. Para que este Huésped Divino obre en nosotros los efectos que su presencia promete y logre la destrucción total del cuerpo de muerte y de pecado, basta con no matar el espíritu y entregarnos a su dirección. También por esta parte está asegurada nuestra esperanza.

Quizá se objete que el Apóstol enfrenta siempre a los mismos adversarios aunque bajo diversos nombres; que, abstracción hecha de la Ley, que se ha deslizado detrás del pecado para venir en ayuda de la carne, la lucha del bien y del mal de los capítulos V-VIII de la Epístola a los Romanos se resuelve en estas tres antítesis cuyos términos parecen respectivamente idénticos:

El pecado y la justicia (V).
La muerte y la vida (VI).
La carne y el espíritu (VII-VIII).

No es fundada la objeción sino parcialmente. El pecado, la muerte y la carne, por una parte; y la justicia, la vida y el espíritu, por la otra, son nociones conexas pero distintas. En la Teología moderna se traducirían por estos equivalentes:

Pecado original y Gracia de Cristo.
Pecado habitual y Gracia Santificante.
Concupiscencia [51] y Gracia Actual.

---

o de su acción en nosotros. En otras partes (Gal. II, 20; Fil. I, 22.24; II Cor. X, 3) *ζῆν, περιπατεῖν, ἐπιμένειν ἐν σαρκί* quería decir simplemente "vivir esta vida mortal". Véase I Tim. III, 16; Col. II, 1; Ef. II, 11. Igualmente *κατὰ σάρκα* no tenía siempre (por ejemplo Rom. I, 3; IV, 1; IX, 3.5; I Cor. I, 26) el sentido peyorativo que aquí le vemos.

[50] Rom. VIII, 9.15.16.23.

[51] San Agustín se tomó el trabajo de definir la concupiscencia, *Enarr. in Psalm.* CXVIII (XXXVII, 1522): "Non omnis concupiscentia desiderium est. Concupiscuntur enim et quae habentur et quae non habentur; nam concupiscendo fruitur homo rebus quas habet, desiderando autem absentia concupiscit". Un poco más arriba explica San Agustín las palabras *concupiscentia carnis* con estas otras: *mala dilectio;* y la expresión *concupiscentia spiritus* con la siguiente: *bona dilectio.* Con gusto aceptamos nosotros esta definición, pero tememos que no esté presente en la mente de todos los lectores.—Santo Tomás considera la concupiscencia desde el punto de vista filosófico, al menos en la *Summa,* y la define así (Prima Secundae *qu. XXX, a.* 1): "Concupiscentia, proprie loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quae ab ea denominatur". No es, por lo tanto, como lo nota con acierto Sylvius, el apetito en general, ni siquiera el apetito sensible en toda su extensión, ni mucho menos la corrupción de la naturaleza, llamada por los teólogos *fomes peccati.*—Aunque la *carne* no sea la *concupiscencia* así entendida, suele San Pablo establecer entre la carne y el apetito sensible una relación que será menester examinar al estudiar la psicología del Apóstol.

Pero, bien vistas las cosas, no hay allí sino aproximaciones. El pecado original y la Gracia de Cristo son generalmente considerados por San Pablo en sus causas, es decir, en la rebelión de Adán y en la muerte voluntaria de Jesucristo, pero con todas sus consecuencias posibles. El pecado habitual y la Gracia Santificante muy rara vez son considerados sin la muerte eterna y la triunfal Resurrección, que son las consecuencias naturales. Finalmente, el Apóstol une casi siempre la Gracia actual al manantial de donde Ella brota: el Espíritu de Santidad; y bajo el nombre genérico de carne comprende lo que los teólogos llaman concupiscencia. Si hemos evitado nosotros la palabra concupiscencia, se debe a que ésta es ahora equívoca, pues a menudo significa el deseo perverso y aun el deseo sensual, en lugar de designar en general la corrupción de nuestra naturaleza intelectual y sensible, la inclinación al mal, el *yetser hara'* de la teología talmúdica.

IV. Motivos ciertos de nuestra Esperanza.

1. *Testimonio de la creación y del Espíritu Santo.*—2. *Testimonio del Padre y del Hijo.*—3. *Opinión divergente de San Agustín.*

1. La segunda parte de la Epístola a los Romanos termina con un canto de triunfo, que es lo más vibrante y lírico de los escritos de San Pablo. Nos arrebata la misma emoción que a él, mientras desarrolla ante nuestros ojos las perspectivas de la Esperanza cristiana, bellas como ensueños.

Echemos una mirada hacia atrás. Nuestros tres grandes enemigos —cuatro, contando a la Ley— yacen impotentes ante la Cruz del Salvador. El pecado fue destruido: "Ya no hay condenación para aquellos que están en Cristo Jesús" [52]. La muerte es vencida de antemano por los gérmenes de inmortalidad depositados en nosotros. La Ley, que estaba en connivencia con el

---

[52] Rom. VIII, 1.—Victoria sobre el pecado, cap. V; sobre la muerte, cap. VI; sobre la Ley, cap. VII; sobre la carne, VIII, 1-18.

pecado, es abolida. La carne, sola, lucha aún contra el espíritu; pero la victoria está asegurada, por el apoyo de la Gracia. El presente es una garantía del porvenir y nuestra suerte está en nuestras manos: "Nosotros somos salvos en esperanza", pero nuestra Esperanza es cierta. Para comprobar esta estrecha conexión, que es también íntima y necesaria entre la Gloria y la Gracia, recurre Pablo a cuatro testigos: la creación entera, el Espíritu Santo, Dios Padre, Jesucristo. En la deposición de estos cuatro testigos hay un desarrollo de movimiento, de luz y de certidumbre [53]: *La creación material*, asociada a su pesar a nuestro destronamiento, tiene el presentimiento y la promesa de que llegará el día en que esté asociada a nuestra glorificación.—*El Espíritu Santo* nos da desde aquí abajo tales y tantas prendas de la Bienaventuranza, que de antemano nos garantiza su posesión.—*Dios Padre* ha establecido una liga natural entre los efectos de su Misericordia, que se invitan mutuamente, desde la primera chispa de Fe hasta la clara visión del Cielo.—Finalmente, *el amor de Jesucristo* para nosotros habla un lenguaje más elocuente; y sabemos que nada, si no somos nosotros mismos, podrá apartarnos de El. Escuchemos primeramente la voz de la Creación.

En su ansiosa espera, la creación desea la manifestación de los hijos de Dios. Porque la creación ha sido sujeta a la vanidad, no de grado, sino a causa de aquel que la ha puesto en tal sujeción, con la esperanza de que también ella será libertada de la esclavitud de la corrupción, para (participar de) la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Porque nosotros sabemos que, hasta ahora, la creación entera gime y sufre los dolores del alumbramiento [54].

"Sometida a su pesar a la vanidad", la Naturaleza material está ahora sujeta a un señor que la profana y la prostituye. San Pablo presta a la Naturaleza vida y sentimiento: hace que oigamos los gemidos de ella; nos la describe temblorosa bajo un yugo odiado y suspirando por la liberación. Porque ella sabe que su servidumbre tendrá fin, que su glorificación está ligada a la nuestra. Así se lo prometió Dios formalmente, cuando la obligó a servir por un tiempo a los rebeldes. Una palabra de una intraducible energía (*ἀποκαραδοκία*) nos representa a la Naturaleza con la cabeza levantada, la frente tendida, la mirada ardorosamente fija sobre el término aún lejano de su esperanza. No busquemos, sin embargo, en esta hipotiposis más de lo que el Apóstol quiso poner en ella. En ninguna parte nos habla él de una renovación física de la Naturaleza. Los nuevos cielos y la nueva tierra son extraños a la escatología paulina, de cualquier manera que se les entienda. San Pablo se limita a hacerse el intérprete de los deseos de la Creación que está segura de que el estado violento en que la ha puesto el pecado cesará en el momento señalado para nuestra transformación gloriosa.

El testimonio del Espíritu Santo es más claro que el de la Naturaleza; y, sobre todo, es más íntimo: atestigua nuestra Gloria futura, por los deseos que nos sugiere, por las oraciones que pone en nuestros labios, por su presencia misma. Con la Gracia Santificante y los Dones inherentes a los Sacramentos —sin hablar de los carismas que son el lote de los privilegiados—, poseemos desde aquí abajo todas las Primicias del Espíritu. Pues bien: las primicias son el anuncio de la recolección. Pero mientras que pueden surgir mil incidentes entre el aprovechamiento de los primeros frutos y la cosecha propiamente dicha, no hay ningún peligro que temer —fuera de nuestra inconstancia— entre la Gloria y la Gracia que es su germen. Mientras llega el término, no permanece inactivo el Huésped de nuestras almas. Los deseos que El nos inspira se traducen en suspiros inenarrables, porque tienen por objeto lo que jamás ha visto el ojo del hombre, ni escuchado su oído, ni experimentado su corazón. Ni estos anhelos ni estos gemidos pueden frustrarse, puesto que tienen por autor nada menos que al Espíritu de Verdad. Lo mismo debemos decir de las oraciones que El forma en nosotros sin nosotros, sabiendo mejor que nosotros lo que nos conviene pedir. Cuando El hace subir a nuestros labios este nombre de Padre: *Abba, Pater*, nos rinde un testimonio de nuestra filiación adoptiva. "Mas si somos hijos, somos herederos: herederos de Dios, coherederos de Jesucristo, con tal que suframos con El a fin de ser glorificados con El". Una parte de nuestra herencia, la principal, es la Gloria del Cielo. Aún no la poseemos, por no habernos salvado todavía sino en Esperanza; pero tenemos derecho a ella y nadie puede desheredarnos sin nuestro consentimiento. Tal es —por lo que nos dice este pasaje— el triple testimonio del Espíritu Santo [55].

[53] Las declaraciones de los testigos (Rom. VIII, 19-39) son en este orden: la Naturaleza (VIII, 19-25), el Espíritu Santo (VIII, 26-27), el Padre (VIII, 28-33), el Hijo (VIII, 34-39).

[54] Rom. VIII, 19-22: *Ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν αποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ Θεοῦ ἀπεκδέχεται κτλ.*—*a*) La criatura o Creación (*κτίσις*, cuatro veces en este contexto) es la Creación material con exclusión de los seres racionales.—*b*) Se da a la Naturaleza vida y sentimiento por prosopopeya. La Naturaleza aguarda (*ἀπεκδέχεται*), espera (*ἐπ' ἐλπίδι*), está impaciente (*ἀποκαραδοκία*), tiene repugnancias (*οὐχ ἑκοῦσα*), gime y padece los dolores del parto (*συνστενάζει καὶ συνωδίνει*, expresando el *σύν* más bien un sentimiento *colectivo* que un sentimiento *participado* con nosotros).—*c*) La Naturaleza fue violentada en cierta forma cuando fue sujeta, a partir del pecado, a usos vanos y profanos (*τῇ ματαιότητι*); se sometió, sin embargo, a la orden de Dios (*διὰ τὸν ὑποτάξαντα*), pero con la doble seguridad de que llegaría el día en que sería libertada y glorificada con el hombre.

[55] El testimonio del Espíritu Santo (VIII, 15-17 y VIII, 23-27) está cortado en dos por el de la Creación. En la primera parte, el Espíritu Santo, que es un Espíritu

2. Si la Creación entera anhela nuestra glorificación futura, si el Espíritu Santo nos inspira el deseo y la petición de ésta, el Padre es quien nos la asegura de manera formal.

Sabemos que El hace que todo concurra al bien de quienes aman a Dios, que son llamados según el designio.

Porque a los que El ha conocido de antemano El también los predestinó a ser conformes a la imagen de su Hijo, a fin de que Este sea el primogénito entre muchos hermanos.

Y a los que ha predestinado también los ha llamado.

Y a los que ha llamado también los ha justificado.

Y a los que ha justificado también los ha glorificado.

¿Qué diremos nosotros de esto? Si Dios está por nosotros, ¿quién estará contra nosotros? El que ni a su propio Hijo perdonó, sino que lo entregó por nosotros, ¿cómo no ha de concedernos con El todo lo demás? ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? ¿El Dios que justifica será quien condene? [56].

El principio de este pasaje es también su clave. Pero provoca dos controversias: la una accesoria, aunque no sin cierta importancia; y la otra capital y decisiva para la inteligencia del conjunto.

¿Cuál es el sujeto de la frase? ¿Será la palabra "todo" (πάντα) y habrá necesidad de traducir así: "Todo concurre al bien de los que aman a Dios"? ¿O el sujeto es Dios, que acaba de ser nombrado y que por otra parte es tan fácil de sobrentender en una proposición de esta naturaleza? En tal caso, el sentido sería este: "De los que aman a Dios, El viene en ayuda en todo para el bien"; o se da al verbo griego la significación transitiva que puede tener: "Dios hace que todo concurra al bien de los que le aman" [57]. Tres

de filiación (*πνεῦμα υἱοθεσίας*) y no un espíritu de temor servil (*πνεῦμα δουλείας*), atestigua nuestra calidad de hijos y, por lo tanto, nuestro título de herederos de Dios (*κληρονόμοι Θεοῦ*) y de coherederos de Cristo (*συνκληρονόμοι Χριστοῦ*).—En la segunda, el Espíritu Santo rinde testimonio de nuestro glorioso destino al inspirarnos el deseo de la dicha eterna, la cual es la floración espontánea del estado de Gracia (VIII, 23: *ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ, τὴν ἀπαρχὴν τοῦ Πνεύματος ἔχοντες, ἡμεῖς καὶ αὐτοὶ ἐν ἑαυτοῖς στενάζομεν υἱοθεσίαν ἀπεκδεχόμενοι, τὴν ἀπολύτρωσιν τοῦ σώματος ἡμῶν*). Rinde un testimonio análogo —y aún más claro— al hacernos pedir nuestra glorificación futura. Porque es El, más que nosotros, el autor de esta oración y de estos anhelos (VIII, 26: *αὐτὸ τὸ Πνεῦμα ὑπερεντυγχάνει στεναγμοῖς ἀλαλήτοις*. VIII, 27: *κατὰ Θεὸν ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἁγίων*).

[56] Rom. VIII, 28-30. Véase la Nota H sobre la exégesis de los Padres.

[57] Rom. VIII, 28: *Οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθὸν τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν.* Después de *vocati sunt*, la Vulgata agrega *sancti*, que no está en el texto griego, pero que en nada cambia el sentido,

razones principales me hacen preferir esta última traducción: primeramente la autoridad de los Padres Griegos, más conocedores de los delicados matices del idioma de ellos; en seguida la palabra empleada (*συνεργεῖν*), que se aplica mejor a las personas que a las cosas y cuya partícula componente parece indicar un concurso de causalidades, una acción común; y, finalmente, el contexto, que exige un mismo sujeto para esta frase y la siguiente cuyo sujeto es ciertamente Dios, aunque Dios no esté nombrado en ella. Por lo demás, repito que este punto de filología es secundario.

No lo es el otro problema. Se trata de saber si las palabras "llamados según el designio" explican estas otras: "los que aman a Dios", o si, al contrario, las restringen; en otros términos, si todos aquellos que aman a Dios son llamados según el designio o si estos últimos forman algo así como una clase privilegiada entre los amigos de Dios. En la segunda hipótesis, el concurso bienhechor de Dios, de que habla San Pablo, no sería prometido más que a una categoría de cristianos, aquellos a quienes Dios llama según el designio; y en la primera hipótesis, Dios es prometido a todos los justos.

Nosotros adoptamos sin ninguna vacilación la primera hipótesis, fundándonos en el lenguaje invariable de San Pablo, en su actual razonamiento y en la tradición patrística. Ya se sabe que para el Apóstol la vocación (*κλῆσις*) es siempre el llamado eficaz a la Fe. Los *llamados* (*κλητοί*) son quienes responden de hecho al llamado de Dios. Esta palabra es, por lo tanto, casi un sinónimo de cristianos, pero con una alusión a las solicitudes divinas. La distinción de las dos clases de almas llamadas, de las que unas acuden y las otras no —distinción que puede autorizarse con la parábola de los invitados de San Mateo— es algo completamente extraño a los usos de San Pablo. Para él, todas las almas llamadas lo son necesariamente según el designio, es decir, según el propósito benevolente de Dios, porque el designio (*πρόθεσις*), tal como el Apóstol lo entiende, tiene por objeto la colación de la Gracia Santificante y no —al menos directamente— la de la Gloria Celestial. De lo cual se sigue que agregando: "los que son llamados según el designio", el Apóstol no entiende que limita o restringe su aserción precedente, pues simplemente expresa el motivo de la benevolencia divina hacia todos aquellos

porque para San Pablo todos los *vocati* son cristianos y todos los cristianos son *sancti*. El cambio más grave consiste en que la Vulgata traduce como si *πάντα* fuera el sujeto de *συνεργεῖ*, pues más probablemente "Dios" es el sujeto de este verbo. La lección *συνεργεῖ ὁ Θεός* está patrocinada por un grupo importante de autoridades (véanse los comentarios de Sanday y de Meyer-Weiss). Sin leer *ὁ Θεός*, muchos Padres Griegos sacan este sujeto del acusativo *τὸν Θεόν* que precede inmediatamente. Agustín, también él, lee *cooperatur*, como lo muestra su texto, aunque a menudo los editores le hacen decir *cooperantur*. Estio rechaza esta lección bajo el curioso pretexto de que tratándose de Dios se debe decir *operatur* más bien que *cooperatur*.

que aman a Dios: este motivo es el llamado a la Fe con el cual han sido favorecidos.

Si quedara una sombra de duda, la disiparía la argumentación del mismo San Pablo. En la segunda parte de la Epístola a los Romanos, y especialmente en el capítulo VIII, enumera él nuestras innumerables razones de esperar. Y se dirige a *todos* los cristianos porque todos están asentados en la Esperanza. Su razonamiento equivale a decir que Dios perfeccionará su obra, que la Gracia es un germen de la Gloria; que las tres Divinas Personas nos son favorables; y que el obstáculo para nuestra salvación no puede dimanar más que de nosotros. Dios Padre "hace que todo concurra al bien de los que le aman, de los que El ha llamado según su designio" benevolente; porque al llamarlos les da una prenda preciosa y una garantía segura de sus futuros beneficios. Si las palabras "llamados según el designio" restringieran el sentido de "amigos de Dios" en lugar de explicarlo, el Apóstol razonaría así: *Todos* deben esperar, porque *algunos* están protegidos por Dios contra toda eventualidad; la Esperanza de *todos los cristianos* es cierta, porque *los* predestinados obtienen infaliblemente el efecto de ella. Sería imposible argumentar con menos lógica. ¿Será de extrañar que los Padres no hayan comprendido de esta suerte al Doctor de las Naciones?

Cuando ciertos exégetas dan al llamado según el designio un sentido limitativo, so pretexto de que de hecho no todo concurre al bien de los amigos de Dios, puesto que muchos cesan de amarlo y caen en su desgracia, no reflexionan en que Pablo habla de las disposiciones de Dios con relación a los justos. Estas benévolas disposiciones son universales, aunque puedan ser contrarrestadas por el libre arbitrio del hombre. Todos deben decir como el Apóstol: *Si Deus pro nobis quis contra nos?* Está sobrentendida la condición, que es nuestra cooperación; también lo está el peligro de nuestra frágil voluntad. Por lo cual sigue siendo siempre útil y necesario el temor, a pesar de todas las seguridades, y con mucha frecuencia lo inculcan San Pablo y sus Colegas de Apostolado. Pero este no es el punto. Como ya lo hemos dicho, y nunca será demasiado el repetirlo, la firmeza inquebrantable de nuestra Esperanza deriva de Dios y no de nosotros. Y el socorro divino nos está asegurado, porque la larga serie de los beneficios de Dios es para nosotros una prueba auténtica de su perseverante Amor.

Pero quizá se pregunte por qué la vocación a la Fe es para nosotros una garantía segura de las benévolas disposiciones del Padre. Es porque esa vocación no tiene en sí misma su finalidad y porque proviene de las profundidades de los Consejos Divinos: es un "llamado según el designio". Este designio es el designio de Dios y no el designio del hombre: el cuidado exagerado de salvaguardar el libre arbitrio y el excesivo temor al fatalismo

gnóstico hicieron antaño que algunos Padres Griegos prefirieran la segunda acepción; pero ya no hay ningún motivo para atenuar el pensamiento de Pablo, que sería un indescifrable enigma si el Apóstol asentara nuestra Esperanza sobre el movedizo apoyo de los propósitos humanos.

Los actos de Dios relativos a nuestra salvación se encadenan entre sí y se suceden en este orden:

Presciencia (*προέγνω*).
Predestinación o designio (*προώρισεν*).
Vocación o elección (*ἐκάλεσεν*).
Justificación (*ἐδικαίωσεν*).
Glorificación (*ἐδόξασεν*).

La vocación o llamado eficaz a la Fe es un acto intermediario, que precede a la justificación y a la glorificación y es posterior a la presciencia y a la predestinación. La predestinación no es la presciencia. El confundir en la práctica estas dos cosas, con Calvino y con Estio [58], de ordinario mejor inspirado, es imputar gratuitamente a Pablo una intolerable tautología. ¡Cuánto más sabia es la distinción de Santo Tomás que ve en la presciencia un acto de Inteligencia y en la predestinación un acto de Voluntad! [59]. Si *conocer de antemano* es lo mismo que *amar* de *antemano*, ¿podría esto ser de un amor que la presciencia no esclareciera? Pero ¿cómo poner en Dios este amor ciego? La voluntad sigue a la inteligencia y no la precede. Es claro que al mirar Dios el bien no puede menos que amarlo, así como al mirar el mal no puede menos que odiarlo; pero de esto no se sigue, ni aun en cuanto a Dios, que prever o conocer de antemano signifique aprobar, amar de antemano. Búsquese cuanto se quiera, dentro y fuera de la Escritura, un ejemplo de esta extraña acepción y no se le encontrará.

Siendo, pues, la presciencia un acto del entendimiento y no habiendo horizonte que limite la mirada divina fija en el porvenir, es menester sacar la limitación del contexto mismo; porque es evidente que en esta frase: "A los

---

[58] Calvino dice: "Dei praecognitio, cujus hic Paulus meminit, non nuda est praescientia, sed adoptio qua filios suos a reprobis semper discrevit". Y Estio: "Praescientia est praedilectio ac praeordinatio in bonum... quos praescivit, id est ab aeterno praedilexit et amicos habere voluit". Estio agrega que son de su misma opinión Rickel, Sasboldo, Pereira, con otros modernos y aun el antiguo Orígenes. Seguramente se equivoca en cuanto a Orígenes; y la autoridad de Rickel, de Sasboldo, de Pereira, no basta para establecer una significación tan insólita y tan contraria al parecer de los Padres, aunque tenga el apoyo de Estio y de Cayetano.

[59] Praescientia importat solam notitiam futurorum, sed praedestinatio importat causalitatem quamdam respectu eorum.

que El ha conocido de antemano El también los ha predestinado a ser conformes a la imagen de su Hijo" [60], los dos verbos tienen la misma extensión y esta extensión no podría ser universal, puesto que de hecho no todos los hombres reciben la filiación adoptiva. La limitación del pronombre relativo (*οὓς*) puede hallarse en lo que precede: "los que aman a Dios, los que son llamados según el designio", o en lo que sigue: "predestinados a ser conformes a la imagen de su Hijo". La primera construcción es más natural y mucho más sencilla, puesto que la partícula causativa (*ὅτι*, más expresiva que *nam*) une íntimamente los dos miembros y nos invita, so pena de imputar a Pablo un sofisma, a buscar en el segundo la exposición de los beneficios de Dios hacia aquellos que le aman y a quienes El ha favorecido con el Don inicial de la Fe. Pero, en el fondo, el sentido no cambia; y sigue siendo siempre verdadero que las expresiones "los que aman a Dios, los que El ha llamado según el designio, los que El ha conocido de antemano, los que El ha predestinado" tienen la misma extensión y se aplican a las mismas personas.

Sé muy bien que los comentaristas no están de acuerdo sobre el sentido del inciso "ser conformes a la imagen del Hijo" [61]. Mientras que la mayor

---

[60] Rom. VIII, 29: *"Οτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πόλλοῖς ἀδελφοῖς.*

No se debe tomar en cuenta la opinión de algunos exégetas (Cornelio a Lapide y otros) que ven en la frase una anacoluta y que traducen así: "Porque los que El ha previsto y predestinado deben ser conformes a la imagen de su Hijo" etc. No solamente atribuyen a Pablo, sin provecho alguno, una incorrección gramatical, sino que el *ὅτι* (porque) queda entonces inexplicado, puesto que, no perteneciéndole el inciso relativo, no es seguido de ningún verbo; o es menester considerar el relativo *οὓς* como un pronombre demostrativo, lo que es absolutamente imposible. Así es que el período queda completo, formando *οὓς προέγνω* la prótasis y *καὶ προώρισεν* la apódosis. Consiguientemente, *καί* significa "también" y los miembros tienen la misma extensión.

[61] Algunos comentaristas (como Cornely) entienden por *la imagen del Hijo* el Cuerpo Glorioso de Cristo. Se fundan en Fil. III, 21 (*ὃς μετασχηματίσει τὸ σῶμα τῆς ταπεινώσεως ἡμῶν σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ*), en que *σύμμορφος* es aplicado al cuerpo glorificado, y en I Cor. XV, 49 (*τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου*), donde Pablo enseña que en la resurrección seremos la imagen del Adán Celestial. Otros (como Estio) dicen que las palabras de que se trata se refieren a la Gloria del Cielo en su integridad, para el cuerpo y para el alma: y citan en su apoyo los mismos textos que arriba. Los más autorizados intérpretes del pensamiento de Pablo (véase la nota H) entienden que la conformidad *de la imagen del Hijo de Dios* es la *conformidad* que da la Gracia Santificante, la filiación adoptiva, la presencia y la acción íntima del Espíritu Santo. Esta es la razón, en efecto, de que participemos de la *forma* del Hijo (Gal. IV, 19: *μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν*); y eso es por lo que Cristo se convierte en el primogénito entre muchos hermanos (Rom. VIII, 29: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*, lo que explica precisamente esta

parte y los más distinguidos entienden que esta conformidad es la semejanza, imperfecta todavía pero muy real, que confiere la Gracia Santificante, algunos creen que se trata de la asimilación consumada que se alcanza en la Gloria Celestial. Esta diversidad de opiniones no tiene importancia desde el punto de vista teológico; porque el llamado eficaz a la Fe y la perseverancia final se explican por los mismos principios. Pero si nos atenemos a los textos de San Pablo, el primer grupo de exégetas es el que tiene la razón. En efecto, "predestinar", en el lenguaje paulino, nunca tiene por término —al menos por término exclusivo— la Gloria del Cielo. Dios *predestina* al hombre para la Gracia o a la Gracia para el hombre. El nos ha predestinado para la filiación adoptiva y esta filiación es totalmente nuestra desde aquí abajo. De suerte que, para San Pablo, todos los justos son predestinados en el sentido de que todos ellos son llamados y todos son elegidos; porque la vocación y la elección son en él dos palabras sinónimas, con una idea de preferencia o de selección que la elección implica, idea que no encierra la vocación, al menos por sí sola. Si se reflexiona en la manera como acostumbra el Apóstol describir nuestra conformidad con Cristo, conformidad que él supone cumplida desde aquí; y en la universalidad de sus expresiones que abrazan a cuantos aman a Dios, es decir a todos los justos; en la liga que establece siempre el Apóstol entre la vocación absoluta a la Gracia de la Fe y la elección condicional para la Gloria Celestial; en su designio manifiesto de fundar nuestra Esperanza sobre una base segura; en el cuidado que toma para presentar nuestra glorificación como realizada desde esta vida, de derecho y en potencia, si no de hecho y en acto, se hallará sin duda que la opinión común es también, y con mucho, la más aceptable. En virtud de la Gracia Santificante participamos gradualmente de la *forma* del Hijo; por Ella se hace Cristo el primogénito entre muchos hermanos; y San Pablo nos invita a *transformarnos* de esta suerte y nos indica el medio de obtener tal metamorfosis desde este mundo. Agreguemos solamente que la *conformidad a la imagen del Hijo*, operada por la Gracia y la filiación adoptiva, no debe ser considerada como una cosa *diferente* de la semejanza completa conferida al terminar la prueba.

Sentado ya esto, lo demás del texto no ofrece ninguna dificultad: "A los que El ha predestinado (a ser conformes a la imagen de su Hijo) también los ha llamado; y a los que ha llamado, también los ha justificado; y a los que ha justificado, también los ha glorificado" [62]. El *llamado eficaz*

---

conformidad). San Pablo nos invita a *transformarnos* de esta suerte (Rom. XII, 2: *μεταμορφοῦσθε*) y nos indica el medio de reproducir en nosotros, desde aquí abajo, esta *imagen* de Cristo (II Cor. III, 18: *τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα*).

[62] Rom. VIII, 30: *οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν.* ¿En qué sentido ha glorificado Dios a los que El ha justificado? Santo Tomás no resuelve su pre-

a la Fe —éste es siempre del que habla San Pablo— sigue infaliblemente a la predestinación respecto a este mismo llamado, así como la justificación se encadena con la vocación y la glorificación con la justificación. El estado glorioso de que habla el Apóstol ¿es el de los justos de la tierra o el de los elegidos del Cielo? Santo Tomás se hace la pregunta y la deja sin respuesta decisiva. Al contrario, San Juan Crisóstomo y los demás Padres Griegos optan resueltamente por el primer sentido. A ello son naturalmente inducidos por el tiempo pasado del verbo (*ἐδόξασεν, glorificavit*), que de otra manera habría que tomar o por un pasado proléptico, o por un aoristo gnómico o de hábito, acepciones muy raras en el Nuevo Testamento. Es cierto que la Gloria concedida por Dios a los hombres debe entenderse a veces, cuando el contexto lo exige, de la Bienaventuranza Celestial; pero con igual frecuencia significa la condición gloriosa inherente a la Gracia Santificante. Nosotros creemos que San Pablo designa *per modum unius* lo uno y lo otro. Se evita así hacer violencia al lenguaje, puesto que la glorificación, que está asegurada por parte de Dios, ya ha comenzado de hecho y en principio; se llena el presente objeto del Apóstol, que es confirmar nuestra Esperanza por los beneficios recibidos de Dios; y, en fin, se conforma uno de esta manera al muy conocido uso de San Pablo de presentar la salvación como un favor del cual estamos ya disfrutando y que, no obstante, debemos esperar. Pablo no acostumbra establecer entre la Gracia y la Gloria, entre la elección inicial y la salvación final, la línea de rígida separación que forma parte de nuestros hábitos mentales. Para él no hay solución de continuidad: la Gracia se transforma espontáneamente en Gloria, así como el arbusto se hace árbol en virtud de su fuerza vital.

Falta el testimonio del Hijo, que explica y corrobora el testimonio del Padre:

¿El Dios que justifica será quien [nos] condene? ¡Cristo Jesús, que

gunta: *"Hos et magnificavit* (así era como se leía en muchos manuscritos en lugar del *glorificavit* del texto actual): et hoc dupliciter, scilicet uno quidem modo per profectum virtutis et gratiae; alio autem modo per exaltationem gloriae... Ponit autem praeteritum pro futuro, *si intelligatur de magnificatione gloriae,* vel propter certitudinem futuri, vel quia quod in quibusdam est futurum, in aliis est completum". Es cierto que la gloria concedida por Dios a los hombres debe entenderse a veces de la Gloria del Cielo. Rom. V, 2 (*ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ*); VIII, 18 (*πρὸς τὴν μέλλουσαν δόξαν*); I Cor. XV, 43; Fil. III, 21; Col. I, 27; I Tim. III, 16; II Tim. II, 10; pero la Gloria es también el estado glorioso conferido por la Gracia Santificante, Rom. II, 10; III, 23; I Cor. II, 7; II Cor. III, 18 (*ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν*). Véase II Cor. III, 8.9.11, etc.

está muerto o más bien resucitado, que se sienta a la derecha de Dios, el que intercede por nosotros! ¿Quién podrá separarnos del amor de Cristo?... Yo estoy seguro de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni las potestades, ni el presente, ni el porvenir, ni las alturas, ni el abismo, ni ninguna otra criatura podrá separarnos del amor de Dios que se funda en Cristo Jesús Señor Nuestro [63].

He ahí el triunfo de la Esperanza: ésta se extiende a todos los justos: no es la herencia de algunos privilegiados, porque la Caridad de Cristo abraza a cuantos le aman. Tenemos cuatro pruebas insignes del Amor que Jesucristo nos tiene. El murió para justificarnos; resucitó para asociarnos a su Gloria; está sentado a la diestra del Padre para hacernos reinar con El mismo; y continúa intercediendo por nosotros. Las dos primeras prendas subsisten en sus efectos; las dos últimas nos garantizan la eficacia de este Amor. Nuestra seguridad no es una simple persuasión; es una certidumbre de Fe: nada puede separarnos de Cristo, excepto nosotros mismos. Desde este punto de vista, la certidumbre es condicional; porque, aunque es imposible dudar del Amor de Cristo para nosotros, no podemos decir sin presunción que jamás desfallecerá nuestro amor a Cristo.

Para terminar, Pablo funda en un solo testimonio la promesa del Hijo y del Padre y nos presenta, como supremo motivo de esperanza, "el amor de Dios que se funda en Cristo Jesús", el Amor que nos tiene el Padre en consideración a Jesucristo, que tanto nos ha amado.

3. Esta interpretación, fiel en cuanto es posible, del pensamiento de Pablo, cuenta con el parecer común de los Padres Griegos y Latinos. Todos, si se exceptúa a San Agustín en su segunda manera de pensar, están de acuerdo en los tres puntos siguientes: La presciencia, que es esencialmente un acto intelectual, precede a la predestinación y la dirige: los justos no son conocidos de antemano porque estén predestinados, sino que están predestinados por haber sido conocidos de antemano.—La predestinación es un acto de la Voluntad consecuente de Dios y se relaciona, en el texto de San Pablo, con el Don de la Gracia eficaz y no directamente con la colación de la Gloria Celestial.—Las palabras *conocidos de antemano, predestinados,*

[63] Rom. VIII, 33-35.38-39. La Vulgata lee sin signo de interrogación: *Christus Jesus, qui mortuus est, immo qui et resurrexit, qui est ad dexteram Dei, qui etiam interpellat pro nobis.* Pero así resulta una frase muy floja: es menester agregar un verbo: "*es* Jesús quien" y sobrentender la respuesta a la pregunta precedente: "¿Quién nos condenará?" *Nadie, porque es* Jesús etc. En cambio, la interrogación admirativa que nosotros damos por supuesta encierra en sí misma una respuesta negativa muy enérgica.

llamados, justificados, de este mismo texto, y muy probablemente también *glorificados,* designan a las mismas personas, a los amigos de Dios, a los cristianos cuya Fe está vivificada por la Caridad.

¿Será cierto que San Agustín se salió, al final de su carrera, del camino ya recorrido, para abrirse otros nuevos, enteramente ignorados de sus predecesores? En 428, dos años antes de su muerte, su discípulo Próspero de Aquitania le hizo esta pregunta, juzgándola muy embarazosa: "¿Cómo es que casi todos nuestros antepasados con acuerdo unánime hacen que de la presciencia dependan el propósito y la predestinación de Dios, de suerte que Dios constituye a los unos vasos de honor y a los otros vasos de ignominia porque prevé el fin de cada uno y sabe de antemano cuál será la voluntad de ellos y cómo serán sus acciones bajo el concurso de la Gracia Divina?" [64]. San Agustín no niega el hecho. Se concreta a decir que sus predecesores no habían insistido sobre la necesidad de la Gracia, antes del nacimiento del pelagianismo; que en el fondo no son contrarios a su propia doctrina y que aun podría apoyarse en ellos para defenderla. Todo esto es perfectamente exacto. Se necesitaba, sin embargo, que hubiera entre ellos y él diferencias harto notables —o en la manera de hablar, o en la de considerar la tesis, o en cuanto al punto de vista general— para que San Próspero se mostrara tan admirado. La historia de las variaciones de San Agustín, instructiva por muchos conceptos, nos ayudará a comprender este punto.

Hasta el año de 394, el obispo de Hipona ligaba el llamado según el designio con la presciencia divina y escribía sin vacilar: "Dios no predestina sino a quien El prevé que habrá de creer y de seguir el llamado divino", o también: "Al que Dios prevé que habrá de creer, El lo elige para darle el Espíritu Santo". De esta manera mantiene el problema sobre su verdadero terreno, el llamado eficaz a la Fe. Desgraciadamente, entendía entonces de una manera errónea el poder que nosotros tenemos de responder al llamado divino, como se ve por sus escritos y como lo confesará él mismo más tarde sin ambages. El creía, no solamente que somos libres de creer o de no creer —lo que admitió siempre— sino que la Fe es nuestra mientras que las obras son de Dios: lo cual es totalmente inadmisible. Esta falsa distinción, que él mismo condenará un día con justa razón en los herejes, es tanto más de extrañar cuanto que contradice formalmente un texto de San Pablo y no tiene ningún fundamento en la exégesis de los demás Padres. No dejará San Agustín de retractarse más

[64] Migne, XLIV, 953 (o entre las cartas de San Agustín, CCXXV, 8). San Agustín responde en *De praedest. sanctorum,* 27 (XLIV, 980). Véase la Nota H en cuanto a los textos del santo Doctor y los pareceres de los otros Padres.

tarde, para sostener la fórmula ortodoxa de que todo acto útil para la salvación es de Dios, tanto la Fe como las obras.

Sin embargo, la exégesis de San Agustín no siguió el progreso de su Teología. En los últimos años de su vida, se preocupa sobre todo de la perseverancia final y a ésta aplica el pasaje en que San Pablo trata del llamado eficaz a la Fe. El problema del Apóstol era de esta manera desplazado y trasladado, de la Predestinación a la Gracia, a la Predestinación a la Gloria. El inconveniente no era grave para la Teología, puesto que los dos temas son conexos y pueden resolverse por los mismos principios; pero no ocurría lo mismo en cuanto a la Exégesis. Las aserciones de San Pablo tomaban un giro y una amplitud que él no había querido darles y quedaba desconocida su manifiesta finalidad de proporcionar a todos los justos un motivo de Esperanza.

Esta primera desviación acarrearía otra. Desde el momento en que San Agustín entendía la predestinación de una predestinación a la Gloria Celestial, debió imaginar un doble llamado divino, ya no, como antes, un llamado eficaz y un llamado ineficaz, según la respuesta afirmativa o negativa de la voluntad humana, sino dos llamados eficaces, de los cuales el uno es según el propósito de Dios, porque debe ser coronado por la perseverancia final, mientras que el otro no sería según el propósito, porque en los designios de Dios no estaría destinado a durar siempre. Aquí se hacía completamente insólito el lenguaje de Agustín: ninguno de sus predecesores, si se exceptúa al Ambrosiaster, había concebido una vocación eficaz a la Fe que no fuese según el propósito. Esta diversidad de lenguaje prueba que el pensamiento de Agustín y el de sus predecesores no se mueven en las mismas esferas. Ni San Pablo ni sus intérpretes forman una teoría completa de la predestinación. Parten de un hecho —el estado del hombre justo— y muestran que este estado encierra en sí mismo un motivo cierto de Esperanza, porque es una garantía segura de la benevolencia y de la protección perseverante del Padre Celestial. Pero el obispo de Hipona quiere sondear las profundidades de los Consejos Divinos y ve claramente que le es menester elevarse aun por encima de la presciencia, porque de otra manera la iniciativa de la salvación pertenecería al hombre. ¿Qué es, en efecto, la presciencia, sino la previsión del acto humano bajo la influencia de la Gracia Divina? El decreto general de un orden de Gracia y el ofrecimiento individual de la Gracia preceden, por lo tanto, lógicamente, a la presciencia misma, pues ésta no podría ser el primero de los actos divinos en el negocio de nuestra salvación. No niegan esto los otros Padres y San Pablo lo enseña con frecuencia cuando habla del Plan Redentor, pero hace abstracción de ello en los textos que nos ocupan.

De lo cual se sigue que San Agustín y los otros Padres están mucho más de acuerdo de lo que un simple vistazo nos lo haría creer. Todos saben muy bien que el concurso del hombre al llamado divino supone la Gracia, sin la cual no es concebible ese concurso. Difieren como exégetas, pero no como teólogos. La exégesis ordinaria se aferra a los textos de San Pablo, considera al hombre *con posterioridad* al uso de la libertad y salvaguarda perfectamente la iniciativa de Dios, puesto que en el orden de la salvación no hay nada posible sin la vocación, que depende únicamente de Dios. Sin embargo, a primera vista parece que la diferencia entre dos hombres llamados de la misma manera, y de los cuales el uno responde al llamado mientras que el otro lo resiste, radica tan sólo en sus actos libres. Agustín lleva el problema más lejos y lo eleva más, estudiando al hombre *antes* del instante en que éste hace uso de su libertad. El obispo de Hipona establece que el acto mismo de Fe es un Don de Dios... Quien corresponde de hecho al llamado divino puede no haber recibido más socorros; pero recibió ciertamente un beneficio mayor y, por lo tanto, una Gracia mayor y aun, en un sentido, un socorro mayor, puesto que lo recibió en el momento oportuno. Un llamado que se vuelve eficaz por la correspondencia efectiva del hombre es un favor mayor que el mismo llamado que no es atendido de hecho, a causa de la resistencia de la voluntad libre. Pues bien, la razón última de esta predilección divina que llama a tal hombre en el momento en que Dios prevé que aquél seguirá el llamado, no podría consistir en el acto mismo del hombre ni en la previsión de este acto. Este es el Misterio de la distribución de las Gracias que Dios sabe, en virtud de su presciencia, que habrán de ser eficaces para el uno e ineficaces para el otro, Misterio que arranca a San Pablo esta exclamación: *O altitudo!*

TERCERA SECCION

EL ESCANDALO DE LA REPROBACION DE LOS JUDIOS

I. Dios fiel y justo al desechar a los Judíos.

1. Libertad de Dios en su elección. — 2. Dios dueño de sus Misericordias. — 3. Exégesis de los Padres.

1. En el momento en que parece agotado el desarrollo dogmático y en que no se espera más que la conclusión moral, se levanta ante el Apóstol una objeción angustiosa, implacable, que no puede él menos que examinar de frente. Es cosa cierta que la masa de los Judíos resiste a las invitaciones de Cristo y frustra los esfuerzos de los Doce y de Pablo mismo, por lo cual quedará fuera de la Iglesia, a la cual afluyen los Gentiles de todas partes. ¡Aflictivo contraste e inexplicable enigma! ¿Acaso no es esto el fracaso de todas las Profecías y un mentís de los hechos a las promesas divinas? Jehová se había proclamado cien veces el Libertador y el Salvador de su pueblo; el Mesías habría de ser en primer término el Redentor de los Judíos; Sión estaba señalada de antemano como centro de la Teocracia Mesiánica y como lazo de unión de las naciones infieles. Pues bien, no solamente entran los Gentiles en la Iglesia sin pasar por la Sinagoga, sino que entran casi solos, mientras que los Judíos quedan excluidos, a pesar de que sus derechos parecían preponderantes, si no exclusivos.

Este es el problema cuyo examen llena tres capítulos (IX-XI) de una oscuridad proverbial. La dificultad proviene principalmente de dos causas: la muy conocida costumbre de San Pablo de aislar los diversos aspectos de un tema, de encastillarse allí por un tiempo, de escrutar sus más oscuros recodos, sin preocuparse por las posibles malas inteligencias, por las probables

interpretaciones torcidas; y, en seguida, la inaudita multitud de citaciones bíblicas que a cada minuto rompen el hilo de la argumentación, dejan en la mente del lector ideas parcialmente extrañas a la tesis y forman un conglomerado heterogéneo de textos cuyo sentido literal es indispensable analizar antes de fijar la aplicación particular de los mismos. Quizá no haya en la Escritura una página en que sea más peligroso perder de vista el pensamiento de conjunto exagerando el alcance de los detalles. Veamos primero cuál es el punto preciso del problema. No lo hallamos en las siguientes palabras: "¿Por qué tal hombre es predestinado a la gloria y tal otro entregado a la condenación?", ni en éstas: "¿Por qué de hecho tal hombre es salvo y tal otro reprobado?", ni siquiera en estas otras: "¿Por qué tal hombre, de preferencia a tal otro, es llamado a la Fe?" El tema de San Pablo es concreto y su objeto completamente práctico. Quiere suprimir el escándalo causado por la infidelidad de los Judíos y responder a esta pregunta: "¿Por qué el pueblo de Dios, heredero nato de las bendiciones y de las promesas mesiánicas, ha repudiado al Evangelio, el único medio de salvación?" Daremos una idea general de la respuesta, diciendo que de los tres capítulos consagrados al tema, el primero prueba la Justicia y la Fidelidad de Dios sin entrar en lo vivo del problema, el segundo explica el por qué de la parte del hombre y el tercero examina la razón providencial.

No niega Pablo ninguna de las prerrogativas de los Hebreos [1]. Como *Israelitas*, ellos llevan el nombre de uno de los más grandes favoritos de Jehová; gozan de la *adopción* divina y son, colectivamente y como nación, hijos de Dios; a ellos fue manifestada la *gloria* (la *shekînah*), aquel resplandor sobrenatural en que eran a veces envueltos el Arca y el Templo; a ellos pertenecen las *alianzas*, contraídas en circunstancias solemnes entre Dios y el pueblo; de

[1] Rom. IX, 4-5: *οἵτινές εἰσιν Ἰσραηλῖται·*

ὧν ἡ υἱοθεσία (la filiación adoptiva),
καὶ ἡ δόξα (el resplandor sobrenatural),
καὶ αἱ διαθῆκαι (las reiteradas alianzas),
καὶ ἡ νομοθεσία (la Legislación Mosaica),
καὶ ἡ λατρεία (el conjunto del Culto Revelado),
καὶ αἱ ἐπαγγελίαι (las promesas mesiánicas),
ὧν οἱ πατέρες (los patriarcas),
καὶ ἐξ ὧν Χριστός κτλ.

Este último texto, que es un magnífico testimonio de la Divinidad de Jesucristo, será estudiado en la segunda parte de esta obra. Son muy distintos en la versión latina algunos de los nueve títulos, en particular *obsequium*, que con poca exactitud traduce a *λατρεία*.

ellos es la *Thora*, establecida por los ángeles y promulgada por Moisés en medio de los rayos del Sinaí; de ellos es el *Culto* legítimo, el único digno de Dios y el único que le es agradable; de ellos son las *promesas* mesiánicas, que van, sin interrupción, desde Abraham hasta el último de los Profetas; de ellos son los *patriarcas*, escudo y orgullo de Israel; y, en fin, por encima de todo, de ellos es *Cristo*, nacido del linaje de Abraham y de la sangre de David según la carne y que es al mismo tiempo el Dios Soberano de todos los siglos. Estos nueve privilegios, tan gloriosos por los recuerdos que evocan, tan dolorosos por los contrastes que sugieren, van saliendo uno tras otro como un grito de dolor cada vez más agudo del corazón desgarrado del Apóstol, que desearía ser anatema por sus hermanos y pagar la salvación de ellos con su propia vida, con su propia dicha [2]. Y esta larga enumeración, de una graduación tan sabia y de un efecto tan punzante, hace aún más intenso el interés del problema y más perturbadora la paradoja de la desgracia de los Judíos. Los Gentiles, quienes no son nada para Dios y para quienes Dios no es nada, son llamados a la Fe, ¡mientras que es excluida la Nación Santa, la Raza Sacerdotal, la Casa de Jehová! Los herederos naturales son desheredados, los hijos legítimos suplantados por intrusos; parecen olvidadas las promesas, los pactos violados. ¿Cómo conciliar todo esto con la Fidelidad y la Justicia Divinas?

Hablemos primeramente de la Fidelidad. Las pretensiones de los Judíos descansan sobre una equivocación. Y cuando invocan el nombre de Abraham como si fuera un paladión que debiera ponerlos al abrigo de todo mal, y cuando miran la sangre de Israel como una especie de Sacramento que debe salvarlos *ex opere operato*, sin consideración a las disposiciones personales, es completo e inexcusable su error. Esto es desconocer la significación y el alcance de los compromisos divinos. Hay un Israel según la carne y un Israel de Dios: al primero no se le debe nada; al segundo pertenece la Promesa. De la misma manera, hay una posteridad carnal de Abraham y existe su posteridad espiritual; y sólo esta última hereda las bendiciones: "No todos los que llevan el nombre de Israel son Israel, ni todos los que descienden de Abraham son hijos de Abraham" [3]. La Historia Sagrada proporciona la prueba evidente de este doble hecho. Entre todos los hijos de Abraham, sólo Isaac, el hijo del milagro, el hijo de la Promesa, hereda las bendiciones prometidas al linaje de Abraham: Ismael y los hijos de Cetura no tienen parte en ellas. Luego la calidad de hijo de Abraham no es nada por sí misma y es un abuso valerse de ella contra Dios, quien sigue siendo

[2] Rom. IX, 3: *Ηὐχόμην γὰρ ἀνάθεμα εἶναι αὐτὸς ἐγὼ ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου.*

[3] Rom. IX, 6-7.

dueño de sus Dones y de sus beneficios. Exactamente lo mismo ocurre con Isaac. Se hace una nueva selección entre sus hijos y aquí brilla todavía más la libertad de Dios. Las mismas circunstancias exteriores acompañan la concepción y el nacimiento de los dos gemelos. La única diferencia favorece a Esaú, que es el primero en ver la luz. Sin embargo, la elección de Dios, independiente de todo derecho adquirido y de toda consideración humana, recae sobre Jacob.

Antes de que ellos hubiesen nacido, antes de que hubiesen hecho algo bueno o malo, a fin de que subsistiera el propósito de Dios que es según la elección, (propósito que deriva) no de las obras sino de Aquel que llama, le fue dicho a la madre de ellos: "El mayor servirá al menor", así como está escrito: "He amado a Jacob y he aborrecido a Esaú" [4].

Puesto que el Apóstol apoya su argumentación en textos escriturarios, es menester creer que no los aparta de su verdadero sentido. Remontémonos a los dos pasajes citados. Se le dijo a Rebeca lo siguiente:

Hay en tu seno dos naciones,
Y dos pueblos saldrán de tu vientre;
Uno de los pueblos dominará al otro
Y el mayor servirá al menor [5].

[4] IX, 11-13: *Μήπω γὰρ γεννηθέντων μηδὲ πραξάντων τι ἀγαθὸν ἢ φαῦλον, ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ Θεοῦ μένῃ, οὐκ ἐξ ἔργων ἀλλ' ἐκ τοῦ καλοῦντος, ἐρρέθη αὐτῇ ὅτι ὁ μείζων δουλεύσει τῷ ἐλάσσονι· καθὼς γέγραπται· τὸν Ἰακὼβ ἠγάπησα, τὸν δὲ Ἠσαῦ ἐμίσησα.* Se debe hacer muchas observaciones sobre este difícil pasaje. — *a*) Las palabras latinas *secundum electionem propositum Dei* deben entenderse *per modum unius* de esta manera: "el designio que es según la elección" (*ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις*), que no depende más que de la libre elección. — *b*) Asimismo, las palabras *non ex operibus sed ex vocante* no se refieren a lo que sigue sino a lo que precede y deberían entrar en el paréntesis de la Vulgata. — *c*) Las palabras *sicut scriptum est* (*καθὼς γέγραπται*) equivocadamente están unidas a *dictum est ei* y completadas con estas otras: *quum nondum nati essent aut aliquid boni egissent aut mali,* lo cual da un sentido falso y contrario a la afirmación del Apóstol. Las palabras de Malaquías, a las cuales se refiere San Pablo, no fueron escritas *antes,* sino *después* de los méritos y de los deméritos de los dos hermanos. El *sicut* no indica una identidad de situación sino una semejanza en las conclusiones que Pablo obtiene de los dos textos. — *d*) Finalmente, es inútil dulcificar el *Jacob dilexi, Esau autem odio habui,* como ciertos teólogos se creen obligados a hacer, como si debiera entenderse que el *aborrecimiento* no es tal sino un *amor menor.* Estos teólogos no reflexionan en que el amor para Jacob culpable es por parte de Dios un amor de Misericordia y el aborrecimiento para Esaú pecador el justo odio con que Dios persigue al pecado.

[5] Gen. XXV, 23.

Ni en el texto del Génesis ni en el de Malaquías —a los que San Pablo junta en una citación compuesta—, se trata de Esaú y de Jacob en cuanto individuos. Aparecen éstos como jefes de raza y son identificados, según la costumbre bíblica, con sus respectivas descendencias, que forman con ellos una misma persona moral. Esaú nunca fue en persona servidor de Jacob: no lo fue sino como padre de los Idumeos y en las personas de sus hijos. En el texto de Malaquías se trata aún más claramente de pueblos y no de individuos:

Yo os he amado, dice el Señor. Vosotros decís: ¿Cómo nos habéis amado? — ¿No es Esaú el hermano de Jacob? dice el Señor. Sin embargo, Yo he amado a Jacob y he aborrecido a Esaú y he entregado sus montañas a la devastación y su herencia a los animales del desierto. Si Edom dice: "Estamos perdidos, pero reconstruiremos nuestras ruinas", ellos edificarán, dice el Señor, y Yo destruiré; y se les llamará la nación impía, el pueblo contra el cual está irritado Jehová para siempre [6].

Estos dos textos tienen de común que se refieren a naciones y no a personas, pero, por lo demás, los dos casos difieren entre sí por completo. Antes de la existencia de los dos pueblos y del nacimiento de sus jefes, Dios destina a los Israelitas, de preferencia a los Idumeos, el honor y el favor de ser los depositarios de las esperanzas mesiánicas y los herederos de las promesas, independientemente de todo mérito adquirido o previsto. De este privilegio se desprendían prerrogativas temporales y espirituales, con una providencia especial que preservaba a Israel de la ruina. No por esto estaban asegurados los Israelitas en cuanto a la salvación, ni preservados de la infidelidad; pero tenían, como miembros del pueblo elegido, una ventaja sobre los demás; y no la debían a sus propios méritos ni a los de sus padres, sino a la libre elección de Dios. Malaquías nos lleva a otro punto de la historia de los dos pueblos hermanos. Irritado Dios por los crímenes de ambos, suscita a Nabucodonosor para castigarlos al mismo tiempo; pero mientras que Edom desaparecía, como nación, de la faz de la tierra, Israel sobrevivió, como nación. ¿Será esto un favor puramente temporal? Considerándolo en sí mismo, se debe contestar afirmativamente; en su causa y en sus efectos, no. Israel es conservado, aunque culpable como es, porque lleva en su seno la Esperanza del mundo. En resumen, Dios escogió a Israel de preferencia a Edom, antes de todo mérito; y después del común desmerecimiento de ambos pueblos, perdona a Israel de preferencia a Edom. Con-

[6] Mal. I, 1-3.

clusión: en ausencia de todo mérito, Dios es el dueño de sus preferencias; y en igualdad de desmerecimientos, Dios es el dueño de sus Misericordias. Estos textos prueban claramente, como se ve, la independencia de Dios en la distribución de sus Gracias, pero no tienen ninguna relación directa con la salvación eterna de Jacob ni con la reprobación de Esaú, ni menos aún con la predestinación o la reprobación del hombre en general. Si ciertos teólogos hubiesen reflexionado en esto, se habrían ahorrado muchas teorías ociosas.

De esta manera prueba Pablo la Fidelidad de Dios. Dios ha mantenido sus compromisos en la medida en que los había contraído; porque jamás se había ligado con cada uno de los individuos. Aborreció a Edom, porque Edom fue digno de aborrecimiento; amó a Israel y sigue amándolo todavía, aunque Israel sea indigno de Amor; pero esto no ha impedido que muchos Israelitas no tengan parte en estos favores especiales. ¿Acaso es Dios injusto respecto de ellos? Véase cómo voltea la hoja el Apóstol: se trataba de las naciones; ahora se va a tratar de las personas.

2. Aquí, como allá, Dios conserva su independencia. Acuerda sus Gracias cuando quiere y como quiere. Lo demuestra, desde dos puntos de vista diferentes, el ejemplo de Moisés y de Faraón. Moisés reclama un favor al cual no tiene derecho ningún hombre: ver la faz de Dios. Dios se lo niega, otorgándole otro que él no pedía. Al pobre que tiende la mano le da el rico la limosna que quiere o no le da ninguna: la justicia no obliga a nada. En el caso de un favor absolutamente gratuito en que no entra, ni puede entrar ningún mérito antecedente —como en el ejemplo admirablemente escogido por San Pablo— se impone esta conclusión por su evidencia: *Non est volentis neque currentis sed miserentis est Dei.* Que no se traduzca con algunos Padres, demasiado cuidadosos por salvaguardar la libertad del hombre: *"No basta* con querer y correr, es menester que Dios haga misericordia"; ni tampoco de esta otra manera: "De nada sirve querer y correr, *si* Dios no hace misericordia". La única traducción legítima y conforme al contexto es la que sugiere San Agustín: "De nada sirve querer y correr: *todo* depende del Dios de las misericordias". Una gracia puramente gratuita, tal como la que anhelaba Moisés, no puede estar subordinada a la acción del hombre ni condicionada por ésta.

El endurecimiento de Faraón prueba, en el fondo, la misma cosa, porque la Gracia *eficaz* de la conversión es una Gracia puramente gratuita. El endurecimiento del hombre puede ser considerado como un castigo de Dios que poco a poco retira sus socorros en castigo de faltas precedentes: y de esta manera explica el Apóstol la ceguera de los paganos, al comienzo de la Epístola que estamos estudiando. Pero por lo que mira a Faraón, su

endurecimiento es, en la Escritura, un efecto de la paciencia y de la longanimidad de Dios. Dios lo endureció multiplicando los milagros que debían conmoverlo y lo ciega a fuerza de luz, como a los Judíos contemporáneos de Cristo. Orígenes ha observado con gran acierto que Faraón comienza a ablandarse bajo la mano de Dios que lo hiere y que se endurece de nuevo cuando parece que Dios contemporiza. En todo caso, como lo notan muchos Padres en seguimiento de Orígenes, Dios no endurece sino al hombre endurecido ya por su propio pecado y lo endurece únicamente con un fin digno de la Justicia y de la Sabiduría Divinas. Por lo cual el endurecimiento es atribuido, ora al hombre, que es su verdadero autor por las resistencias conscientes de la voluntad, ora a Dios, que es en ello la causa ocasional por demasiada benignidad o que permite tal desgracia por una justa venganza, subordinándola siempre a un fin más alto: "Yo te he suscitado, se le dice a Faraón, precisamente para mostrar en ti mi poder y para que mi nombre sea anunciado en toda la tierra". Como la palabra griega significa "excitar" y "suscitar", es indispensable adoptar la segunda acepción, porque es la única que traduce el sentido del original, pero conviene dejar a la partícula "para" (ὅπως) su valor natural. De parte de Dios hay algo más que una simple permisión: hay intención y finalidad. El acto de un general que abandona al enemigo un ejército rebelde o el de un médico que se desinteresa de un enfermo caprichoso no es una pura permisión: es un castigo o una venganza. Recordemos, sin embargo, que Dios no podría querer directamente el mal: no lo sanciona sino para corregirlo o para ordenarlo al bien. Los designios de Dios son impenetrables: "Hace misericordia a quien El quiere", porque no hay voluntad que El no pueda doblegar por su Gracia; y "endurece a quien quiere", dejándolo perseverar y arraigar en su endurecimiento, por razones de que no da cuenta a nadie.

Así es que tú me dirás: ¿Por qué se queja El entonces?, porque ¿quién resiste a su voluntad?

Mas ¿quién eres tú, ¡oh hombre!, que te constituyes en el adversario de Dios? ¿Acaso dice la obra al obrero: por qué me has hecho así? El alfarero (que amasa) la arcilla ¿no tiene la facultad de hacer de la misma masa un vaso de honor y un vaso de ignominia?

¿Y si Dios, queriendo mostrar su cólera y manifestar su poder ha sufrido con mucha longanimidad a los vasos de cólera dispuestos para la perdición, a fin de manifestar la riqueza de su gloria con los vasos de misericordia que ha preparado para la gloria, (con) nosotros, a quienes El ha llamado no solamente de entre los Judíos sino también de entre los paganos?... [1].

[1] Rom. IX, 19-24. — A) El v. 19 contiene la objeción: *Dicis itaque mihi: Quid*

Esta objeción se refiere sin duda al aforismo del versículo anterior: "Así es que Dios hace misericordia a quien quiere y endurece a quien quiere"; y no va dirigida tanto contra el razonamiento del Apóstol cuanto contra la conducta de Dios, quien, por una parte, hace reproches a los pecadores, y, por la otra, tiene en sus manos el corazón de los hombres, como lo atestigua con frecuencia la Escritura; y es absurda, porque deja suponer o que Dios es el autor del pecado o que sin razón se queja Dios del pecador, por capricho, por arbitrariedad o por inconsecuencia; y se apoya sobre la expresión material de un pensamiento que hallaba su limitación y su comentario en el contexto. La máxima: *Dios hace misericordia a quien quiere y endurece a quien quiere* era la lección moral de la historia de Moisés y de Faraón. Al otorgar Dios favores puramente gratuitos, hace misericordia a quien quiere, así como usó de ella con Moisés; y en el castigo del culpable, al cual retira El su

---

adhuc (ἔτι, "siendo así las cosas") *quaeritur? voluntati enim ejus quis resistit?* (τίς ἀνθέστηκεν: en perfecto: "¿Quién le resistió alguna vez? Nadie").

B) Los vv. 20-21 contienen, no la respuesta, sino un "no ha lugar". No es admisible la objeción. Pablo se contenta con oponerle tres preguntas que en sí mismas llevan sus respuestas:

a) La primera pregunta (*O homo tu quis es qui respondeas Deo?*), con la partícula μενοῦνγε, que no está traducida en la Vulgata, tiene un sabor irónico que se podría expresar muy bien de esta manera: ¡ah sí! Las palabras *hombre* y *Dios*, en las extremidades de la frase, hacen resaltar la oposición y acentúan la ironía. La nada delante del Infinito no tiene más que callarse.

b) La segunda pregunta (*Numquid dicit figmentum ei qui se finxit: Quid me fecisti sic?*) lo muestra mejor todavía, porque es absurdo que la obra se rebele contra el obrero. Citación libre de Isaías XLV, 9-10; XXIX, 16.

c) La tercera pregunta (*An non habet potestatem figulus luti ex eadem massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud vero in contumeliam?*) es provocada por la mención accidental del alfarero, al cual es comparado frecuentemente Dios en la Escritura: Is. XXIX, 16; XLV, 8-9; Jer. XVIII, 6; Ecli. XXXVI (XXXIII), 12-13. Pero parece que Pablo se acordó sobre todo de Sab. XV, 7, donde no se trata de Dios sino de un alfarero que fabrica diversos objetos con el mismo barro: *Καὶ γὰρ κεραμεύς... ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ ἀνεπλάσατο τά τε τῶν καθαρῶν ἔργων δοῦλα σκεύη τά τε ἐναντία, πάνθ' ὁμοίως· τούτων δὲ ἑτέρου τίς ἑκάστου ἐστὶν ἡ χρῆσις, κριτὴς ὁ πηλουργός.* Nótese que todos los objetos fabricados por el artesano son útiles y buenos, aunque de una bondad y de una utilidad desiguales; y así es como Pablo los considera en otro texto en que parece que hace todavía alusión a este mismo pasaje de la Sabiduría (II Tim. II, 20-21): *In magna autem domo non solum sunt vasa aurea, et argentea, sed et lignea, et fictilia; et quaedam quidem in honorem, quaedam autem in contumeliam.* Los vasos de madera y de barro son menos valiosos que los vasos de oro y de plata, pero todos tienen su precio: los vasos destinados a usos viles (*vasa ad contumeliam*) son menos apreciables que los otros (*vasa ad honorem*), pero tienen su género de utilidad. Por lo demás, no es esta utilidad desigual lo que consideran el autor de la Sabiduría y Pablo en Rom. IX, 21, sino la plena

socorro eficaz o a quien colma de nuevas luces de las que el pecador abusa por su culpa, endurece a quien quiere, como lo hizo con Faraón. Así es que la objeción se hace en falso. Por lo cual no responde a ella San Pablo de una manera directa: se contenta con reproducir la respuesta ordinaria de los autores inspirados en ocasión semejante.

Lo cual es suficiente para cerrar la boca a los contradictores. Jamás tiene el hombre el derecho de enjuiciar a Dios, ni de pedirle cuenta de sus actos y de sus designios. Nada tiene que reprochar la criatura al Creador, como tampoco la obra al artesano. Es probable que no tenga San Pablo otra mira: la mayor parte de los Padres lo han comprendido así y los textos invocados como prueba no dicen otra cosa. El punto preciso de la comparación es, por lo tanto, la actitud que debe guardar la obra respecto a su obrero, la criatura ante su Creador. Pablo no dice: "Dios *se porta*

---

libertad del artesano de asignar una finalidad a su obra y, por lo tanto, la obligación de esta última de aceptar sin protestas el papel que se le ha dado. Aún no se toca el fondo del problema.

C) Los versículos 22-24 contienen una respuesta indirecta bajo la forma de pregunta condicional cuyos términos se deben meditar atentamente: *Quod si Deus volens ostendere iram, et notam facere potentiam suam, sustinuit in multa patientia vasa irae apta ad interitum, ut ostenderet divitias gloriae suae in vasa misericordiae, quae praeparavit in gloriam? Quos et vocavit* etc. Véase que la frase queda sin terminar, por llevarse a otra parte la atención del Apóstol la citación de Oseas; pero es claro que el complemento natural es el siguiente: "¿Qué tenéis que objetar?, o algo semejante; y la respuesta a la pregunta completa es una sola palabra: "Nada".

Los vasos de cólera *están dispuestos* para la perdición (*κατηρτισμένα εἰς ἀπώλειαν*). No es dudoso que el participio pasado no tiene en griego el sentido medio, porque: — *a*) Este es el sentido de este participio en el único pasaje en que se le halla (I Cor. I, 10; compárense los participios perfectos de II Tim. II, 21). — *b*) Si Pablo hubiese querido expresar el pasivo, lo habría hecho sin equívoco, sirviéndose, por ejemplo, de *καταρτισθέντα*. — *c*) El cambio de construcción y el empleo del activo para los vasos de Misericordia (*σκεύη ἐλέους ἃ προητοίμασεν εἰς δόξαν*) muestra que la intención de Pablo es diferente y que no quiere representar a Dios como autor de los vasos de cólera. San Juan Crisóstomo, seguido por los mejores exégetas, parafrasea bien nuestro texto explicándolo así: *κατηρτισμένον εἰς ἀπώλειαν, τουτέστιν ἀπηρτισμένον, οἴκοθεν μέντοι καὶ παρ' ἑαυτοῦ.*

Dios sufre con paciencia a los vasos de cólera. La razón que de esto da San Pablo (*θέλων ὁ Θεὸς ἐνδείξασθαι τὴν ὀργήν*) puede entenderse en dos sentidos opuestos: 1.—"*Porque El* quiere manifestar su cólera", es decir, porque tiene el designio de mostrar más tarde cuán terrible es su venganza (Orígenes, el Ambrosiaster, San Jerónimo, Santo Tomás, Toledo, Estio y la mayoría de los comentaristas). 2.—"*Aunque El* quiera manifestar su cólera" desde luego, sufre con paciencia al pecador para dejarle tiempo de hacer penitencia (Reithmayr, Cornely, Sanday, Godet, Weiss, etc.). Esta segunda interpretación parece no interesarse más que por *ἐν πολλῇ μακροθυμίᾳ*. Véase Rom. II, 4.

con relación a las criaturas libres como el obrero con relación a la materia inerte": de esta manera destruiría su propia argumentación y privaría a Dios del derecho de quejarse, puesto que jamás se ha visto que un obrero que esté en sus cabales reproche al utensilio que él mismo ha fabricado que no sea algo mejor. Tampoco dice Pablo: "Dios *podría* portarse con relación al hombre como el artesano respecto a su obra", porque fortificaría así la objeción del adversario, en lugar de destruirla; y, por otra parte, es manifiesto que la conducta del obrero no puede servir para calificar la de Dios. Pablo dice: "Si Dios tratara a su criatura como el alfarero moldea la arcilla, la criatura no tendría el derecho de levantar la voz contra El", porque la obra, en cuanto obra, no tiene ningún derecho con relación al obrero. Pero si se quiere llevar más lejos la semejanza y ver en el alfarero que moldea vasos para distintos usos la imagen de Dios moldeando a su gusto los corazones y los destinos de los hombres, no será sino con riesgos y peligros y sin la garantía del Apóstol.

De cualquier manera, no se podrá jamás olvidar, so pena de disfrazar el pensamiento de Pablo, las diferencias que existen, ya del lado de la obra, ya del lado del obrero.

Diferencias del lado del obrero. El hombre es capaz de caprichos, de arbitrariedades, de locuras, de injusticias: Dios no lo es, pues con poderlo todo, nada puede contra su Sabiduría. El hombre que no ha perdido la razón no se irrita contra la obra de sus manos, porque la modela a su gusto, sin cooperación ni resistencia de parte de la obra: al contrario, la cólera de Dios estalla con justicia y razón contra el pecador, quien frustra los deseos de su Autor y no corresponde a las Gracias Divinas.

Diferencias del lado de la obra. Una voluntad libre no puede ser igualada a una materia inerte; y Dios no moldea la libertad como el obrero la arcilla. Si a todo trance se quiere extender hasta este punto la comparación, al menos se deberá observar que la masa común de la que el alfarero saca sus obras es buena o indiferente y no puede servir de figura del género humano corrompido por el pecado original: idea que es, además, completamente extraña al contexto.

La exégesis más perniciosa consistiría en identificar los *vasos de honor* y *de ignominia* con los *vasos de* cólera y *de* Misericordia. Nada hay que autorice esta hipótesis, porque la expresión es diferente y la situación no es la misma. Los vasos destinados por el artesano a usos viles no son de ninguna manera el objeto de su cólera: son buenos y útiles, como los vasos de honor, aunque de una bondad y de una utilidad menores. Por otro lado, los vasos de cólera y de Misericordia no son los vasos *destinados, reservados* para la cólera y la Misericordia. Se trata del pasado y del presente, no

del porvenir. Los vasos de Misericordia son los hombres a quienes Dios ha hecho Misericordia llamándolos a la Fe. Los vasos de cólera son los que por su infidelidad merecen la justa cólera de Dios. Estos "se han dispuesto para la perdición"; y la actitud de Dios respecto de ellos es la de "sufrirlos con una longanimidad sin límites", para darles la oportunidad de que se arrepientan, aunque parezca que la Justicia le aconseje una inmediata venganza.

3. El contraste de Esaú y de Jacob, la historia de Moisés y de Faraón, la alegoría del alfarero y las reflexiones que estos relatos sugieren al Apóstol han ejercitado en todo tiempo la sagacidad de los exégetas católicos [8].

Orígenes —en cuanto se puede juzgar por la infiel traducción de Rufino [9]— salía del apuro poniendo en boca de un adversario ficticio los textos más difíciles del capítulo IX y suponiendo que Pablo responde a cada objeción: ¡Ni lo quiera Dios! Sin embargo, poco satisfecho Orígenes con una exégesis que posteriormente había de tener tanto éxito, vuelve a examinar los textos, uno por uno, y muestra cómo se compaginan con el libre arbitrio. En el libro de los *Principios,* en que se trata el punto *ex professo,* es donde conviene buscar el verdadero pensamiento de dicho autor [10]. El ardiente campeón de la libertad humana no desconoce de ninguna manera el papel de la Gracia ni la iniciativa de Dios; pero observa muy justamente que el deber del intérprete consiste en armonizar los datos que en apariencia son contradictorios. Una serie de ingeniosas comparaciones sirve para explicar el endurecimiento de Faraón: el sol seca la tierra y derrite la cera, la lluvia hace que aquí crezcan cardos y más allá el trigo: de esta manera la Longanimidad de Dios y la manifestación de su poder, que debían haber conmovido el corazón de Faraón si éste hubiese estado mejor dispuesto, no hacen más que endurecerlo. Orígenes fue quien puso en boga la fórmula, tan apreciada por los Padres Griegos, de que la obra de la salvación no depende únicamente de los esfuerzos del hombre sino también y principalmente de la Misericordia Divina. La comparación del alfarero perdía su pavoroso misterio bajo la pluma de Orígenes: los vasos de cólera eran quienes se disponían a sí mismos para la perdición. La Ortodoxia podría haberle seguido hasta el fin, si él no hubiese hecho intervenir los méritos y los desmerecimientos adquiridos en una existencia anterior, para explicar el

[8] Véase V. Weber (católico), *Kritische Geschichte der Exegese des 9 Kapitels, resp. der Verse 14-23 des Römerbriefs bis auf Chrysostomus und Augustinus einschliesslich,* Wurzburgo, 1889.

[9] *Comment. in epist. ad Roman.,* VII, 14-18 (XIV, 1141-1152).

[10] *Periarchon,* III, 1 (texto griego en *Filocalia,* cap. XXI).

desigual destino de Esaú y de Jacob. Los editores capadocios de la Filocalia suprimen este pasaje. San Jerónimo, que en todo lo demás sigue a Orígenes con una docilidad un poco excesiva, lo abandona aquí sin miramientos [11].

Es innegable la influencia ejercida por Orígenes sobre San Juan Crisóstomo; pero si éste se inspira a menudo en el gran Alejandrino, de ninguna manera lo copia [12]. Los textos difíciles son a sus ojos objeciones presentadas por San Pablo mismo para reducir al silencio a los Judíos incrédulos. Y esos textos no contienen todavía la respuesta del Apóstol, pero la preparan, mostrando por la Escritura que hay Misterios que el hombre no puede penetrar. Pero no hay inconveniente en que se vea allí el verdadero pensamiento del Apóstol. Por ejemplo, el texto *Non volentis neque currentis sed miserentis est Dei* debe entenderse en el sentido de que no basta querer y correr, puesto que es indispensable la Gracia: "Es menester querer y correr y poner la confianza en la Bondad Divina, no en las propias fuerzas, según estas palabras: No yo solo, sino la Gracia de Dios conmigo". La comparación del alfarero tiene por objeto imponer silencio a los preguntones temerarios. Pero se llegaría al absurdo si se llevara más lejos la analogía entre el artesano y Dios. No hay ni arbitrariedad ni capricho en la conducta de Dios con relación al hombre; porque El es Sabio. No podría El imputar a su criatura aquello de lo que El mismo es el autor; porque es Justo. Se invoca en contra la historia de Faraón. Pero Faraón hizo todo lo posible por perderse, mientras que Dios no descuidó nada para convertirlo y no se decidió a castigarlo sino cuando lo vió incorregible: "¿Cuál es la causa, en una palabra, de que los unos sean vasos de cólera y los otros vasos de misericordia? La razón de ello está en sus propias voluntades. Dios, infinitamente bueno, testimonia a todos la misma bondad". La diferencia entre los hombres radica en el diferente uso de las Gracias: "No todos han querido responder al llamado divino; pero, por lo que concierne a Dios, todos han sido salvos, porque todos han sidos llamados".

Tal es, con ligeras diferencias de detalle, la exégesis de la Iglesia Griega. Todos los comentaristas, Teodoreto, San Juan Damasceno, Ecumenio, Eutimio, Teofilacto, siguen de cerca al Crisóstomo. Y casi no se alejan de él, a juzgar por las breves citaciones de las *Cadenas* bíblicas, San Basilio, San Isidoro de Pelusio, San Cirilo de Alejandría y otros. Es justo decir que los escritores griegos nunca han tenido nada que ver con el pelagianismo. Focio es casi el único en mencionar las controversias pelagianas y ni siquiera distingue entre pelagianos y semipelagianos.

[11] *Epist.* 120 *ad Hedibiam* (XXII, 997-1001).
[12] *Homilías* XVI-XIX sobre la Epístola a los Romanos.

El misterioso anónimo, llamado convencionalmente Ambrosiaster, ocupa una posición intermedia entre los Griegos y Agustín, quien le conoce y le cita bajo el nombre de *San Hilario.* El Ambrosiaster se distingue de los Griegos en que mira los textos difíciles del capítulo IX, apenas con una excepción, como el verdadero pensamiento de Pablo y no como una objeción de algún contradictor ficticio; y se distingue de Agustín en que explica todos los actos de Dios, vocación, elección, predestinación, justificación, glorificación, por la presciencia sempiterna. Se puede decir que esta es también la idea directriz del comentario del Ambrosiaster. Si habla, como Agustín, de los predestinados y de los elegidos a la salvación eterna, si entiende que la glorificación de ellos es la Gloria eterna; si admite dos especies de vocación a la Gracia, la una que es según el propósito, porque tiene de hecho la Gloria por término final, y la otra que no sería según el propósito, porque su efecto es neutralizado por el pecado del hombre, estas coincidencias parciales con Agustín no hacen más que acentuar las divergencias radicales. Porque para el Ambrosiaster la presciencia divina no hace acepción de personas. Dios quiere la salvación de todos los hombres, pero no todos los hombres quieren salvarse; hace Misericordia a quien prevé que habrá de corresponder a la Gracia; la Voluntad Divina no es ni ciega, ni arbitraria, ni destructiva del libre arbitrio: Faraón se resiste y Dios hace de él un terrible ejemplo de justicia. Donde el anónimo traspasa los límites de la Ortodoxia es cuando pronuncia este aforismo: *Praeparare unumquemque est praescire quid futurum est.* Por lo demás, se ve claramente que dicho autor no toca lo vivo del problema: jamás habla sino de la voluntad *consecuente* de Dios; se puede trasladar el problema hacia atrás y sobre esta espinosa materia no se dice la última palabra: esto será obra de Agustín.

Por mucha admiración que se sienta ante el genio teológico del obispo de Hipona, no es posible cerrar los ojos en cuanto a los defectos de su exégesis. En la segunda de las *Diversas preguntas a Simpliciano,* en que examina la elección de Jacob y el endurecimiento de Faraón, prueba San Agustín perfectamente bien que la vocación de Jacob es enteramente gratuita y que no depende de ningún mérito actual o previsto, ni como causa ni como condición de la selección divina. Pero olvida que en los textos citados por San Pablo, Esaú y Jacob son naciones y no individuos; que la vocación de Jacob es una destinación a la dignidad teocrática y no un llamado a la Fe; que el amor para Jacob y el odio contra Esaú se relacionan con un momento de sus historias en que el uno y el otro se han vuelto criminales. Agustín entrevé, ciertamente, este último punto; pero no obtiene de él ninguna de sus consecuencias, absorbido como está en el problema que

le preocupa [13]. A partir de las controversias pelagianas, la teología de Agustín invadió cada vez más su exégesis y ésta sufrió por esa causa algunas veces. Si él tiene el mérito de sostener que en la vocación según el propósito se trata del propósito de Dios, que la presciencia no es la razón última de los decretos divinos relativos a nuestra salvación, que los pasajes difíciles del capítulo IX de la Epístola a los Romanos expresan muy bien el verdadero pensamiento de Pablo, podemos, en cambio, deplorar que descuide muy a menudo el contexto, recurrir al original y el sentido literal de las citaciones bíblicas; y que vea la elección y el propósito de Dios como una predestinación a la Gloria; y, en fin, que se ponga en muchos puntos en oposición con todos sus predecesores. Pero aunque San Agustín no sea el príncipe de los exégetas, no deja de ser el incomparable Doctor de la Gracia.

II. Razones providenciales del abandono de los Judíos.

1. *Responsabilidad de los Judíos infieles.* — 2. *Su conversión siempre posible, un día cierta.*

1. Pablo tiene el hábito de reunir en tropel puntos de vista en apariencia contradictorios sin tomarse el trabajo de conciliarlos. En vida suya, esta táctica fue más de una vez un pretexto de acusaciones y una causa de interpretaciones equivocadas. Cerrad la Epístola a los Romanos al final del capítulo IX y estaréis tentados a resumir su doctrina en estas máximas de un sentido profundo, pero muy fáciles de tergiversar si se las separa del contexto: "De nada sirve querer: todo depende del beneplácito divino. Dios hace misericordia a quien quiere y endurece a quien quiere. Los destinos de los hombres están en las manos de El, como la arcilla en las del alfarero". Una conclusión falsa, aunque especiosa, sería que el hombre no tiene parte en el negocio de su salvación, que su actividad está completamente absorbida por la iniciativa divina. Pero que se lea un poco más adelante y se hallará el sentido correcto. Se verá que el hombre responde libremente al llamado divino, que él es el dueño de su suerte eterna, que su incredulidad es inexcusable, que su endurecimiento colma la medida de sus crímenes. Si se toma aisladamente el uno o el otro de estos contrastes, exagerándolo, se

[13] *De divers. quaestion. ad Simplician.* lib. I, qu. 2 (XL, 110-127). En cuanto a las variaciones de San Agustín véase la nota H.

caerá en el jansenismo o en el pelagianismo, se convertirá uno en discípulo de Calvino o de Arminio: se predestina al hombre para la salvación o para la condenación, sin tener en cuenta sus acciones, o se exalta el poder del hombre hasta el punto de suprimir la iniciativa y la independencia de Dios.

El nuevo aspecto de la doctrina de Pablo puede encerrarse en estas dos proposiciones acompañadas de sus pruebas [14]:

La incredulidad de los Judíos es culpa de ellos.

En efecto: ellos han buscado la salvación por un camino que no es el que a ella conduce. No pueden alegar ni ignorancia ni buena fe. Su culpa consiste en haber seguido las huellas de sus padres, que fueron también libres e infieles. Pero si ellos quieren, todavía pueden remediar el mal abrazando el Evangelio.

Por lo demás, la desgracia de Israel no es ni total ni definitiva.

No ha sido total, puesto que la Iglesia cuenta por millares a los judeocristianos. No será definitiva, puesto que un día se convertirá la nación en masa.

No se les puede negar el testimonio de que tienen "celo por Dios"; pero es un celo mal dirigido, porque "no es según la ciencia" [15]. Se han obstinado contra la piedra de escándalo, Jesucristo, que les ofrecía la salvación por la Fe [16]. Cuentan únicamente con la observancia de la Ley, sin reflexionar en que van contra la Ley cuyo objeto y término es Cristo [17]. Quieren conquistar una Justicia que sea cosa propia de ellos, que los dispense de la humildad y de la gratitud y de esta manera desconocen la verdadera Justicia cuya característica esencial es el aniquilamiento del orgullo [18]. Finalmente, buscan su salvación en el particularismo judaico, a pesar de "que ya no hay diferencia entre Judíos y Griegos" [19], como la Escritura misma lo dice claramente. Son ciegos y desdichados, porque se obstinan en caminar por el sendero abrupto y pedregoso de la Ley, siendo tan recto, amplio y fácil el camino abierto por Cristo. No se trata de subir al Cielo para hallar allí un Salvador, puesto que Jesucristo se hizo hombre; ni se requiere descender a los abismos, puesto que Dios sacó de ellos a Cristo; basta con creer de corazón que Jesús es el Señor y confesar con la boca que Dios lo resucitó de entre los muertos [20].

[14] Rom. IX, 30; XI, 36: Responsabilidad de los Judíos (IX, 30; X, 21); esperanza de salvación para ellos como para los Gentiles (XI, 1-36).
[15] X, 2.
[16] IX, 32.
[17] X, 4.
[18] Rom. X, 3; IX, 31-32.
[19] XI, 32.
[20] X, 5-10.

La objeción que esta explicación provoca es que de esta manera parece que la infidelidad de los Judíos se reduce a un error invencible y por lo tanto inexcusable. Si se han equivocado de camino, por haber "ignorado la justicia de Dios" [21], esto es una desgracia, pero no una falta. Pablo no les deja el beneficio de tal ignorancia. Se les ha predicado el Evangelio; es imposible que no lo hayan oído, puesto que ha resonado hasta en las extremidades del mundo [22]. No han "obedecido al Evangelio" [23]: tal es la verdadera causa de la incredulidad de los Judíos. Por aflictivo que sea este espectáculo, nada tiene de nuevo para quien conozca la historia de Israel. La dureza de corazón es de tradición entre los Judíos. Ya se quejaba de ello Isaías en su tiempo: "Señor, decía, ¿quién ha prestado fe a nuestro mensaje?... Todo el día he extendido las manos hacia un pueblo que se niega a creerme y que me contradice" [24]. Mucho antes de Isaías, habían merecido los Judíos los mismos reproches [25]. La presente infidelidad, objeto de tanta admiración y de tan gran escándalo, no es sino un dato más en los anales de sus apostasías.

2. Pero no se les ha cerrado la puerta de la Iglesia. Pablo sigue orando por ellos [26]: y no lo haría si supiera que han sido desechados para siempre. Se esfuerza, con mil penalidades, por conquistar a algunos para Cristo y sus esfuerzos son a menudo coronados por el éxito [27]. La incredulidad es lo que los ha cercenado del olivo de libertad; pero la Fe puede injertarlos en él de nuevo [28]. Aquí tenemos exactamente el reverso del capítulo IX; y toda teoría que descuide uno de estos aspectos del problema mutila el pensamiento del Apóstol.

Sin embargo, el punto más íntimo no está plenamente resuelto. Los Judíos sufren la pena del endurecimiento y la responsabilidad de la reprobación recae sobre ellos. De esta manera quedan satisfechas la Justicia y la Fidelidad de Dios. Pero ¿no era de esperar de su Sabiduría y de su Bondad que hiciera de la raza elegida el alma de la Iglesia y que ampliara la antigua teocracia en lugar de transferirla, puesto que El tiene en sus manos los corazones de los hombres?

[21] X, 3.
[22] X, 18.
[23] X, 16.
[24] X, 21 citando a Isaías LXV, 2.
[25] X, 19, citando Deut. XXXII, 21.
[26] X, 1.
[27] Rom. XI, 14: "et salvos faciam aliquos ex illis".
[28] XI, 23: "Sed et illi, si non permanserint in incredulitate, inserentur".

Este es el problema con que Pablo se enfrenta para terminar. Primeramente, el Apóstol observa que el problema está mal planteado. "¿Acaso ha rechazado Dios a su pueblo?" Esta pregunta provoca un No rotundo. En efecto, está en contra de una afirmación de la Escritura tres veces repetida; y la simple relación de "Dios" con "su pueblo" muestra sin lugar a dudas la imposibilidad de un repudio que de parte de Dios sería una inconstancia, si no una infidelidad. "No, ciertamente, Dios no ha rechazado a su pueblo, al cual ha conocido de antemano" [29]. El hombre modifica sus resoluciones, porque no prevé todos los inconvenientes. Pero no es posible decir lo mismo de Dios, porque El escogió como pueblo suyo a Israel, no obstante las infidelidades previstas. La razón que de ello da San Pablo es que Dios no se arrepiente de dar sus Dones. Israel, a pesar de su presente indignidad, sigue siendo grato a Dios a causa de los Patriarcas, pues la elección de que éstos fueron objeto es en cierta forma un compromiso para la Fidelidad Divina [30].

Pero una cosa es repudiar al pueblo, en cuanto pueblo, y otra permitir el extravío de los individuos. En realidad, los individuos nunca han sido protegidos contra la apostasía por el solo hecho de pertenecer al pueblo elegido. En la Historia Sagrada vemos que la Providencia cuida solamente de que jamás sea total la deserción. Lo que distingue a Israel de las demás

[29] XI, 1-2: *Μὴ ἀπώσατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ; μὴ γένοιτο... Οὐκ ἀπώσατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω.* La respuesta — excepto las palabras *ὃν προέγνω*— está tomada del Salmo XCIII (XCIV), 14, cuya pregunta es la contradictoria. Véase Salmo XCIV (XCV), 4 y I Reyes XII, 22. Las palabras *ὃν προέγνω, quem praescivit,* son entendidas por San Agustín y su escuela (*De dono persev.* XVIII, núm. 45) en el sentido de "que El predestinó"; por Orígenes, Crisóstomo y sus partidarios de siempre en el sentido de "que El ha previsto que habría de ser fiel". Tanto para los unos como para los otros, el inciso es limitativo y restrictivo. Pero esto parece inadmisible. En efecto: *a*) Pablo tomaría la palabra "pueblo" en la pregunta en un sentido y en otro muy diferente en la respuesta; y la dificultad subsistiría por entero.—*b*) Su respuesta sería una perogrullada y vendría a dar a esto: "Dios no ha rechazado a los que El mismo ha predestinado", o más simplemente: "Dios no ha rechazado a los que no ha rechazado".—*c*) Se da a *προέγνω* el sentido de "predestinar" que no tiene, o se le completa con una idea que no está en ninguna parte. Vale más dejarle su sentido natural (conocer de antemano), que es el más adecuado.

[30] XI, 29: *Ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ Θεοῦ.* El Apóstol habla de Dones enteramente gratuitos, como lo es la elección teocrática. No teniendo ellos otra razón de ser que la Bondad de Dios, no dan materia para el arrepentimiento. Así es que Israel sigue siendo grato a Dios, como nación (XI, 28: *κατὰ τὴν ἐκλογὴν ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας*): tanto porque es el pueblo elegido como porque desciende de los Patriarcas.

naciones es que puede ser castigado, dispersado, casi exterminado, pero nunca sin esperanza de conversión y de renacimiento. Siempre le deja Dios un *remanente*, un *renuevo*, un *germen*, en el cual se concentra por un tiempo toda la vida nacional y en el cual florecerá la salvación. Entre los ejemplos de esta conducta providencial, cuya ley nos revelan los Profetas a cada página, Pablo escogió uno que se adapta admirablemente a las condiciones de la época en que escribe. Cuando Elías se quejaba con Dios de la apostasía general de que era un testigo entristecido, Dios le respondió que se había reservado siete mil hombres que no habían doblado la rodilla ante Baal. Estos eran el corazón de la Nación Sagrada, la esperanza de Israel y la prueba palpitante de la Fidelidad de Dios. "De la misma manera, concluye el Apóstol, en este tiempo ha habido un *resto*, según la elección de la Gracia" [31]. La aplicación salta a la vista. No se puede decir que Dios haya rechazado a su pueblo, como tampoco se podía afirmar eso en la época de Elías.

De esta manera se desvanece la objeción teológica; pero subsiste una dificultad que se podría calificar de sentimental, una objeción popular. Si de derecho no ha sido repudiada la Nación, como Nación, de hecho es infiel la masa de los individuos. ¿De qué manera se concilia este hecho con la providencia especial con que rodeaba Dios a Israel?

La respuesta de Pablo se resume en dos palabras: la apostasía de los Israelitas no es absoluta, ni definitiva. En otros términos: los que son infieles ahora podrán ser fieles mañana; y, en todo caso, al final de los tiempos se arrepentirá sinceramente Israel y en masa entrará en la Iglesia. En esto hay una enseñanza teológica y una profecía; pero a ello mezcla el Apóstol consideraciones profundas sobre la Providencia sobrenatural y los impenetrables caminos de Dios.

La vida diaria comprueba que la apostasía no es completa. Pablo mismo, judío de pura sangre, ¿acaso no es cristiano? [32]. La Iglesia de Jerusalén está floreciente y se ha difundido por toda Palestina; y un gran número de Judíos de la *Diáspora* han abrazado el Evangelio. Algunos meses después del envío de nuestra carta, Santiago podrá señalar a San Pablo los muchos millares de Judíos convertidos [33]. No son sino una minoría, pero

[31] XI, 5. Este es el *resto* que Isaías, VI, 13 compara al tronco destrozado por el hierro y el fuego y que el Profeta simboliza con el nombre dado a uno de sus hijos, VII, 3: *Shear Iashoub "reliquiae convertentur"* (Vulgata: *Qui derelictus est Jasub*). Véanse Is. X, 21-22; Jer. XXIII, 3; Ez. XIV, 22; Miq. II, 12; V, 3; Sof. III, 13, etc.

[32] Rom. XI, 1. Sin embargo, es posible otra explicación.

[33] Hechos XXI, 20 (*πόσαι μυριάδες*). Véase Hechos IV, 32; V, 14, etc.

una minoría importante. Y ella puede aumentar; el Apóstol espera verla aumentar y en esta esperanza prodiga sus esfuerzos con sus oraciones.

Pero en cuanto a la conversión final de Israel, la esperanza es una certidumbre. Pablo proclama con fuerte voz "este misterio", ya sea que lo tome de sus propias revelaciones, ya sea que lo presente como una consecuencia infalible de los oráculos proféticos: "El endurecimiento parcial de Israel se produce hasta tanto que entre la plenitud de las naciones y entonces todo Israel será salvo" [34]. ¡Admirable táctica la de Dios! Los Gentiles, al principio incrédulos, han sido llamados a la Fe, gracias a la incredulidad de los Judíos; los Judíos se niegan a creer en la Misericordia hecha a los Gentiles, para ser ellos a su vez el objeto de la Misericordia. "Dios ha encerrado a todos los hombres en la infidelidad a fin de hacerles misericordia a todos" [35]. Es el caso de exclamar: "¡Oh profundidad de los tesoros de Sabiduría y de Ciencia!" ¡Cuán insondables son los juicios de Dios y cuán inexcrutables sus designios! Esta es la última palabra del Apóstol.

[34] Rom. XI, 25-26, remitiendo a los Profetas.

[35] Si los corifeos de la Reforma se negaban a creer en la conversión final de los Judíos, eso era únicamente por prejuicios dogmáticos. Lutero decía que siendo los Judíos tan duros como la piedra, como el acero, como el *diablo* —porque en todo mezclaba al diablo— no eran susceptibles de conversión. Los protestantes modernos han llegado a una mejor exégesis de San Pablo, cuya enseñanza no es equívoca. Ya había hecho presentir el Apóstol, en el curso del capítulo XI, la conversión final de los Judíos (v. 11-12, 16, 23, 24) y ahora la anuncia sin ambages (versículos 25-26). El texto griego es todavía más explícito que la Vulgata: *πᾶς 'Ισραὴλ σωθήσεται* (*omnis Israel salvus fiet* y no *fieret*: se trata de un hecho y no de una intención). San Pablo llama a esto *Misterio*, es decir, conforme a su lenguaje, un Plan Redentor que era un *secreto* de Dios, porque procede de su Voluntad libre, pero que ha cesado de ser un *secreto* desde que Dios lo ha revelado a sus confidentes para que éstos lo publiquen por todas partes. Este Misterio, este designio providencial, consiste en lo siguiente: Dios ha permitido la ceguera (*caecitas*) o más bien el endurecimiento (*πώρωσις*) de la mayoría de los Judíos, para apresurar la evangelización de los Gentiles y despertar así la emulación en los Judíos mismos; pero cuando las naciones paganas en su conjunto (*τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν*) hayan entrado en la Iglesia, tocará el turno a Israel y *todo* Israel será entonces *salvo*. Se trata, evidentemente, de la *salvación* mesiánica y la *totalidad* debe entenderse de la masa de Israel como nación, haciendo abstracción de los individuos. De la misma manera deben entenderse las palabras *plenitud de las naciones*. En cuanto a detalles, consúltese a Cornely o a Lagrange.

LIBRO CUARTO

LA CAUTIVIDAD

CAPITULO I

LAS EPISTOLAS DE LA CAUTIVIDAD

I. Cuadro histórico y rasgos generales.

1. Pablo prisionero de Cristo.—2. Caracteres comunes de estas Epístolas.

1. Las tres cartas a los Colosenses, a los Efesios y a los Filipenses forman entre sí —con el recado a Filemón, que sirve como de preámbulo o de post-scriptum a la primera— un grupo aún más estrechamente emparentado que el que forman las cuatro grandes Epístolas. A los rasgos comunes de doctrina, a la unidad de tiempo y de lugar, se agrega aquí la identidad del escenario y de las decoraciones. Embajador de Cristo en las cárceles, Pablo está prisionero [1]; pero prevé su próxima liberación y traza sus planes para el día en que Dios se la conceda [2]. No es riguroso su cautiverio: goza de una semilibertad; ve a sus amigos, conversa con sus discípulos y aun prosigue su apostolado efectivo [3]. Todos estos detalles nos hacen pensar en Roma más que en Cesarea; y en Roma colocamos la composición de estas cartas, con plena certidumbre en cuanto a la Epístola a los Filipenses y con una gran probabilidad en cuanto a las otras tres. Estas fueron despachadas juntas y enviadas con el mismo correo [4]. Nosotros creemos que un intervalo muy corto las separa de la Epístola a los

[1] Ef. III, 1; IV, 1; VI, 20; Filem. V, 1 y 9; alusión a las cadenas, Fil. I, 7.13.14.17; Col. IV, 4.18; Filem. v. 10 y 13.
[2] Fil. I, 25-26; II, 24; Filem. v. 22.
[3] Fil. I, 20; Ef. III, 12; VI, 19; Filem. v. 8. Véase Hechos XXVIII, 31.
[4] Ef. VI, 21; Col. IV, 7 (Tíquico).

Filipenses, que, según todas las apariencias, es la última de la serie. Lo cual nos lleva al año 61 ó 62.

No es cosa difícil reconstruir la situación histórica. Un esclavo de Filemón, Onésimo, había abandonado a su dueño después de haberlo robado [5]. Roma, el centro de todas las miserias y la cloaca de todos los vicios, era una inmensa y confusa población cosmopolita que ofrecía un asilo seguro a los esclavos fugitivos, a los ex-presidiarios, a los aventureros de toda especie. Allí se refugió Onésimo. Quizá esperaba hallar en el amigo de Filemón socorro y protección. Y halló algo mejor todavía: la Fe y el Bautismo. Al despacharlo a Colosas, Pablo le entrega el breve recado, escrito de su propia mano, que es nuestra Epístola a Filemón. Con Onésimo iba Tíquico, encargado de un mensaje especial para la Iglesia de Colosas. En ello había algo de insólito. Pablo no solía construir sobre los cimientos de otro y esta Iglesia no era obra suya: el Apóstol de Colosas era Epafras. Es cierto que ella deseaba ligarse íntimamente con Pablo. Los fieles se reunían en la casa de un amigo de Pablo, Filemón, bajo la dirección de Arquipo, probablemente hijo del mismo Filemón. Se puede también conjeturar que Epafras, asustado por los peligros que corrían sus neófitos y harto débil para resistir solo el torrente de ideas nuevas, había implorado el auxilio de uno más poderoso que él: el humilde misionero desaparecía detrás del Apóstol cuya intervención parece que es lo único capaz de conjurar el mal [6]. Las doctrinas teosóficas mezcladas con extrañas prácticas, que se infiltraban calladamente en Colosas, no podían dejar de invadir tarde o temprano las ciudades vecinas, Hierápolis y Laodicea, y de contagiar también a la larga a la capital de la provincia, Efeso, que estaba en frecuentes relaciones con las ciudades del valle del Lycus [7]. Así es que Pablo juzgó a propósito volver a tomar, bajo una forma más general, la

[5] Parece que esto resulta de Filem. v. 18-19: *Εἰ δέ τι ἠδίκησέν σε ἢ ὀφείλει ἐμοὶ ἐλλόγα... ἐγὼ ἀποτίσω.* No haría Pablo alusión a este daño, a esta deuda, ni la tomaría sobre sí, si no hubiese tenido conocimiento de ella por las declaraciones del culpable.

[6] Fue Epafras quien señaló a Pablo los peligros de esta tierna cristiandad, Col. I, 8. La situación de sus neófitos le causa una gran inquietud (*ἀγωνιζόμενος*) y vivas preocupaciones (*πολὺν πόνον*), Col. IV, 12-13. No se comprendería, por lo tanto, que siguiera él alejado de ellos, si no contara con el auxilio de Pablo. El tono de la carta hace ver que entre estos dos hombres reinan el entendimiento más completo y una perfecta armonía.

[7] Estas tres ciudades forman un triángulo isósceles cuya base, de una decena de kilómetros, tiene por extremidades a Hierápolis y Laodicea, asentadas la una frente a la otra a los dos lados del Lycus y cuyo vértice, Colosas, está corriente arriba y en el Lycus mismo, a dieciséis o dieciocho kilómetros de cada una de ellas. El valle del Lycus era la ruta comercial que ligaba a Efeso con Galacia y Cilicia.

materia tratada en la Epístola a los Colosenses, haciendo a un lado todo lo que ésta contenía de personal y de local. De la idea de este procedimiento nació la carta circular dirigida a muchas Iglesias de Asia y conocida ahora bajo el nombre de Epístola a los Efesios. La Epístola a los Filipenses debió su origen a una causa completamente fortuita. Un vecino de Filipos, Epafrodito, había llevado al prisionero una generosa ofrenda de parte de dicha ciudad [8]. La intención de Epafrodito era, por lo que parece, consagrarse al servicio del Apóstol; pero cayó gravemente enfermo y, una vez restablecido, lo dominó la nostalgia. Accediendo a sus deseos, Pablo le confió una carta dirigida a los Filipenses, desbordante de afecto, en la que los elogios y las acciones de gracias revisten la forma más noble y delicada.

2. En las Epístolas de la cautividad pasan a segundo plano muchos temas en otro tiempo vitales; y algunos, apenas esbozados hasta ahora, adquieren una gran importancia: pero las teorías nuevas son siempre injertadas en las doctrinas antiguas, así como estas últimas tienen eco en los escritos de ahora. Hay un desarrollo explicado y justificado por las circunstancias; en ninguna parte hay solución de continuidad.

Ya se calmó la crisis judaizante; la guerra empeñada en otro tiempo contra los campeones del judaísmo se extingue gradualmente: en todas partes termina la lucha con el triunfo de las ideas de Pablo, según nos lo hace creer todo. Quedan en el horizonte algunos nubarrones: la prueba de ello es la violenta y brusca arremetida contra "los perros, los obreros malvados, los partidarios de la mutilación" [9]; pero si los perros ladran aún desde lejos, ya no se atreven a exponerse a los terribles golpes del Apóstol. Es cierto que los falsos doctores de Colosas tienen un barniz de judaísmo, pero éste es un judaísmo conciliador que no trata de imponerse a toda costa, harto feliz con ser tolerado, un judaísmo muy semejante al de los escrupulosos de Roma que distinguían entre día y día, entre platillo y platillo. Sin piedad para los errores de principio de un dogmatismo intransigente, Pablo sabe condescender con las inquietudes de las conciencias pusilánimes; y he aquí por qué se amortigua tanto el tono de su polémica frente a enemigos que desarman. Aparecen, en cambio,

[8] Fil. IV, 18. Este Epafrodito no tiene de común más que el nombre con el Epafras de las Epístolas anteriores. Aunque Epafras sea la forma abreviada de Epafrodito, los dos nombres son siempre distintos en nuestras cartas.

[9] Fil. III, 2-3: Videte canes, videte malos operarios, videte *concisionem* (*κατατομήν*). Nos enim *sumus circumcisio* (*ἡ περιτομή*). Nótese el sarcasmo y el juego de palabras. Lo que hace que la ironía sea más sangrante es que *κατατομή* y *κατατέμνω* se dicen de las mutilaciones prohibidas por la Ley (Lev. XXI, 5; I Reyes XVIII, 28; Is. XV, 2).

tendencias nuevas. Muy sencilla había sido la primitiva predicación acerca de Jesús. Se consideraba en El al Hijo de Dios, al Mesías, al Redentor, al Salvador único, al Juez Supremo; se relataba su nacimiento del linaje de David, sus milagros y sus enseñanzas, su muerte y su resurrección, la promesa de su retorno glorioso. Allí estaban todos los elementos de una Cristología, a condición de reunirlos y de fundirlos en un sistema. Pero no se pensó en ello al principio. Bastaba con saber que es indispensable creer y esperar en El, que es menester amarle y obedecerle. Sin embargo, la innata necesidad de conocer y de comprender no debía tardar en hacer valer sus derechos; y era justo satisfacerlos. ¿De dónde vino Jesús? ¿Qué era El en su existencia anterior? ¿Cuál era su papel en la creación del mundo y en la vida de la Iglesia? A falta de respuesta a estas preguntas, los neófitos buscaban la solución del enigma en las ideas heréticas de sus padres que no habían dejado del todo en el umbral del bautisterio y se formaban una teología a su modo. Convenía iluminarlos, iniciarlos en la Sabiduría, descubrir el misterio, elevarlos, en fin, a esta ciencia superior de la que estaban tan deseosos y tan ufanos. Así es que la primera característica de este grupo de Epístolas es una Cristología muy desarrollada.

La segunda característica es una enseñanza más precisa sobre la naturaleza y la constitución de la Iglesia. La Iglesia estaba a punto de organizarse. Gracias a los esfuerzos de Pablo, la unión entre las dos fracciones del Cristianismo se realizaba visiblemente. No se veía retardada sino por las últimas pretensiones de los judeo-cristianos, quienes, casi sin insistir más sobre la observancia integral de la Ley, pedían que se conservara de ella alguna cosa; y también por la universalidad misma de la Iglesia, compuesta por pueblos tan diversos de espíritu, de sangre, de costumbres, de lengua, que se envidiaban, se detestaban y se despreciaban mutuamente. Era menester forjar la unidad en Cristo; porque la Iglesia no es la suma de los creyentes aislados, ni el conjunto de las cristiandades nacionales, sino el Cuerpo Místico de Cristo, animado por un mismo Espíritu, participando de una misma Vida, aspirando al mismo fin, bajo la dependencia del mismo Jefe. Tal es la verdad que será puesta de relieve en las Epístolas de la cautividad.

Al recorrerlas, se admira uno de la parte concedida a la inteligencia. Las palabras relativas al conocimiento intelectual, tales como verdad, ciencia, doctrina, revelación, sabiduría, comprensión, luz, con sus derivados y los vocablos de sentido contrario, están repetidas a cada paso. Algunos términos del mismo orden de ideas hacen aquí su aparición por primera vez. En otro tiempo parecía que Pablo consideraba la Sabiduría como la herencia de los perfectos; ahora la desea para todos, así como esta ciencia eminente

que él mismo califica de *superciencia* (*ἐπίγνωσις*) [10]. En fin, una de sus vivas preocupaciones es explicar el secreto que designa bajo el nombre de *Misterio*, que estuvo oculto para las generaciones pasadas y que ahora ha sido revelado a los Apóstoles y a los Profetas. Pero no exageremos el contraste con las grandes Epístolas. Es interesante comparar en los dos grupos las nociones de Justicia, de Fe, de Gracia, de Ley, de pecado. Las teorías extensamente explicadas a los Romanos o a los Gálatas están recordadas aquí como axiomas, como soluciones innegables y aceptadas. Pero reciben a menudo una expresión más breve y al mismo tiempo más precisa. Yo deseo tener, dice el Apóstol, "no mi justicia, que sería el fruto de la Ley, sino la justicia producida por la fe de Cristo, la justicia que viene de Dios, fundada sobre la fe" [11]. Nosotros conocemos muy bien esta Justicia engendrada por la Fe y que la Ley no sabría alcanzar, Justicia que es al mismo tiempo de Dios y del hombre: de Dios porque de El dimana, del hombre porque le es inherente; y notemos también que está suprimido el equívoco gramatical de "justicia de Dios". No menos admirable en su concisión es esta otra fórmula: "Vosotros habéis sido salvos por la gracia, por medio de la fe, y esto no por vosotros mismos, siendo un don de Dios; no por las obras, a fin de que nadie se glorifique" [12]. Si la salvación —es decir, la Gracia Habitual— substituye a la Justificación, es porque ya no versa la controversia sobre el *tránsito* del estado de pecado al estado de Justicia. Como ya no se trata de las obras de la Ley, toman su lugar las obras en general. Se amplía y se generaliza la tesis. Pero el papel de la Fe, como principio e instrumento de salvación, la necesidad absoluta de la Gracia y su definición como Don de Dios fuera de todo mérito, ocupan por completo la mente del Apóstol; y también la expresión final (ut ne quis glorietur) es de un marcado sabor paulino.

---

[10] La palabra paulina *ἐπίγνωσις* forma un lazo de unión entre las diversas Epístolas de Pablo. La hallamos en cada una de las cartas de la cautividad y en las Pastorales. Es particularmente frecuente en las primeras.

[11] Fil. III, 9 (véase Rom. I, 17; III, 21-22): *μὴ ἔχων ἐμὴν δικαιοσύνην τὴν ἐκ νόμου, ἀλλὰ τὴν διὰ πίστεως Χριστοῦ, τὴν ἐκ Θεοῦ δικαιοσύνην ἐπὶ τῇ πίστει.* El estilo paulino de este pasaje salta a la vista, cosa que casi no es negada por nadie. Es inútil entrar en detalles.

[12] Ef. II, 8-10: *Τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως· καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, Θεοῦ τὸ δῶρον· οὐκ ἐξ ἔργων, ἵνα μή τις καυχήσηται. Αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ κτλ.* Debemos observar: *a*) La salvación ya realizada en principio (*σεσωσμένοι*). Véanse Rom. VIII, 24; Tit. III, 5 y I Cor. I, 18; XV, 2; II Cor. II, 15).—*b*) La salvación por (*διά*) la Fe, esencialmente paulina. Véanse Rom. IV, 23-25; Gal. II, 16; III, 14-26; Fil. III, 9, etc.—*c*) La instrumentalidad de la Gracia (*τῇ χάριτι*) o de la Fe, opuesta a la de las obras (*οὐκ ἐξ ἔργων*). Véase Rom. III, 24 (*δικαιούμενοι δωρεὰν τῇ αὐτοῦ χάριτι*); XI, 6 (*εἰ*

II. El recado a Filemón.

1. *La esclavitud.—2. El caso de Onésimo.*

1. Esta pequeña obra maestra de tacto, de cortesía, de nobleza, de exquisita gracia, es la primera declaración cristiana de los Derechos del Hombre. Ya tenía preocupado al Apóstol el problema de la esclavitud. Pablo no podía pensar en proclamar la abolición de la esclavitud: no lo permitían la razón social, la seguridad del Estado, la pacífica penetración del Cristianismo, el interés bien entendido de los esclavos mismos. El Imperio Romano tenía entonces una cantidad de esclavos diez veces mayor que la de ciudadanos; nada excepcional era una fortuna de varios millares de *siervos* y había propietarios de más de veinte mil cabezas humanas. Predicar a estas masas repentinamente la emancipación era desencadenar la guerra civil, provocar un cataclismo en que el Imperio podía perecer y, entre tanto, atraer sobre la Iglesia naciente terribles represalias. Además, la experiencia de todos los siglos demuestra cuánto tiene de utópico y de funesto, aun para los beneficiarios, el paso demasiado brusco de la esclavitud a la libertad. Inculcar al esclavo su dignidad de hombre, enseñar al dueño a ver en él un hermano, llenar poco a poco el abismo que separa a las castas, recordando a los cristianos su unión en Cristo y la igualdad de todos ante Dios: esto era todo lo que podía hacer el Cristianismo en sus primeros años. El resto era cosa de tiempo: el fermento de libertad, de igualdad y de fraternidad, depositado en el seno de la Iglesia, produciría infaliblemente su efecto en el curso de los siglos, consiguiendo, sin revoluciones ni sacudidas, por un lado la liberación progresiva de los esclavos, y por otro la extensión de los principios de Justicia y de Humanidad que hacen imposible para lo venidero el retorno a la esclavitud.

Pablo había redactado la Carta de Libertad Cristiana cuando escribió a los Gálatas: "Todos vosotros sois hijos de Dios por la fe, en Cristo Jesús. Bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo. No más Judío ni Griego, no más esclavo ni hombre libre, no más hombre ni mujer: todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" [13]. Entre los cristianos, que están identificados individualmente en Cristo en la unidad de su Cuerpo Místico, no cuentan para nada las desigualdades naturales de raza, de condición, de sexo. Un esclavo vale tanto como un hombre libre. "Que cada uno, dice también San Pablo, viva en la condición en que el Señor lo haya puesto, en el estado en que se encontraba cuando el Señor lo llamó... ¿Eres esclavo? Eso no te importe". Sigue una frase ambigua, por tan concisa, y que ha sido interpretada en sentidos diametralmente opuestos: *Sed et si potes fieri liber magis utere* [14]. Según unos, el Apóstol aconseja que se permanezca en la servidumbre: "Y aun si puedes hacerte libre, mejor permanece esclavo". Según otros, San Pablo recomienda que se aproveche la ocasión de libertad que se presente: "Si puedes hacerte libre, aprovéchate". Sea lo que fuere, la tesis general es la misma: siendo el esclavo llamado a la Fe un liberto de Jesucristo y siendo el hombre libre llamado a la Fe un esclavo de Jesucristo, las diferencias son extrínsecas, accidentales, sin alcance religioso, despreciables desde el punto de vista cristiano. El Cristianismo no anula ni los matrimonios ni los contratos, no rompe los lazos de parentesco o de subordinación, pero transforma las almas y las hace superiores a las contingencias humanas.

Pablo enseña los deberes tanto de los dueños como de los esclavos. Prescribe a éstos una obediencia entera, sincera, interior, sobrenatural, sin engañifas, sin bajezas ni adulaciones, una obediencia enaltecida por el pensamiento de agradar a Dios, sostenida por el temor de sus juicios y por la esperanza de las retribuciones eternas. Y a los señores les prescribe la justicia y la equidad respecto a sus esclavos, les prohibe las amenazas y los malos tratos; y hace que se recuerde al Juez riguroso e infalible que no sabe de acepción de personas. ¡Los derechos y los deberes del esclavo! ¡Qué extraña utopía a los ojos del mundo refinado de aquel tiempo! Los filósofos discutían seriamente sobre si el esclavo tenía alma. En todo caso, ésta no podía ser sino una alma servil de la que no se podía esperar ni nobleza ni moralidad. El esclavo no tenía más deberes que un animal: no tenía, como los animales, más que cumplir con una tarea.

χάριτι οὐκέτι ἐξ ἔργων), etc.—*d*) La elección de un medio de salvación que suprime todo pretexto de vanagloria (*ἵνα μή τις καυχήσηται*); Véanse I Cor. I, 29 (*ὅπως μὴ καυχήσηται πᾶσα σάρξ*); IV, 7; II Cor. X, 17 y Rom. IV, 2.—*e*) La transformación producida por la Gracia, presentada como una *creación* (*ποίημα, κτισθέντες*). Véanse II Cor. V, 17 (*εἴ τις ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις*); Gal. VI, 15 (*καινὴ κτίσις*), etc.—*f*) El *οὐκ ἐξ ὑμῶν*, de Tito III, 5, correspondiente al: *Quid habes quod non accepisti?* (I Cor. IV, 7) y es, evidentemente, un pensamiento favorito de San Pablo.

[13] Gal., III, 27-28: *Πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε*. Dice así: "Vosotros sois una misma persona" y no "una misma cosa", porque los cristianos forman en conjunto un solo Cristo místico.

[14] I Cor. VII, 20-21. También en el texto griego hay amfibología: *'Αλλ' εἰ καὶ δύνασαι ἐλεύθερος γένεσθαι, μᾶλλον χρῆσαι*. Sin embargo, es necesario confesar que el *καὶ* favorece la primera interpretación, que es la de los antiguos comentaristas griegos y latinos, y que parece que cuadra mejor con el contexto y con el espíritu de Pablo. Se pueden leer con fruto los opúsculos de Steinmann (católico), *Die Sklavenfrage in der alten Kirche*, Berlín, 1910; y *Paulus und die Sklaven zu Korinth*, Braunsberg, 1911. Después de haber hecho la historia de la exégesis de I Cor. VII, 21, desde Orígenes, el autor sostiene que el sentido del versículo puede ser muy bien el siguiente: "Si, no obstante, te es posible hacerte libre, tanto mejor; usa de tu libertad

En cuanto a derechos, el axioma universalmente admitido entre los jurisconsultos era que el esclavo no podía tenerlos. El esclavo era un cuerpo, una bestia de carga, una máquina viviente, un mueble. Se le compraba al precio de un caballo, se pagaban por él los mismos peajes, se le amaestraba y se le explotaba de la misma manera y se le revendía a menor precio cuando ya estaba viejo o gastado. Además, impunemente se podía engordar con ellos a cierta clase de peces voraces, hacerles servir para experiencias de vivisección, condenarlos a un celibato perpetuo, abusar de ellos sexualmente y aun explotarlos en ese terreno, separarlos arbitrariamente de la mujer y de los hijos. Si algunos propietarios trataban mejor a sus esclavos por interés, por apatía, por temor o por humanidad, seguían estando éstos a merced de todas las pasiones y de todos los caprichos. No existían en Roma sociedades protectoras de animales; las leyes de Adriano, de Antonino el Piadoso y de Marco Aurelio que pretendieron poner a los *mancipia* un poco al abrigo del despotismo, aún no estaban en vigor y jamás fueron eficaces. Había que esperar a que la idea cristiana penetrara en las costumbres tanto como en el código, para que fuera eficaz la labor de los Constantinos, los Teodosios y los Justinianos.

2. El caso de Onésimo era grave. Como fugitivo, debía ser marcado en la frente, con un hierro puesto al rojo, con una F indeleble, y traer siempre al cuello una argolla. Como ladrón, quedaba a merced de su propietario, para morir bajo el látigo o para voltear la piedra de molino durante toda su vida. Pablo sabe todo esto y no teme exponer al culpable a la venganza y al resentimiento de su dueño. El Apóstol reconoce los derechos de Filemón: sin el consentimiento de éste no puede retener a Onésimo; no pide a Filemón de manera directa la manumisión del esclavo, pero se ve que cuenta con ello, que está seguro de ello; y le sugiere claramente este acto de liberalidad, tanto más meritorio cuanto más espontáneo sea; insinúa que él mismo podría imponerlo, en nombre de su autoridad paternal y apostólica; pero de hecho no

---

como un buen siervo de Cristo". Pero para esto se requiere leer muchas cosas entre líneas.

[15] De tal manera se mezclan las órdenes, los consejos y las súplicas, que es difícil decir dónde terminan las primeras y dónde empiezan los últimos.—*A*) Pablo *suplica* (*παρακαλῶ*): *a*) como amigo (*διὰ τὴν ἀγάπην*), *b*) como anciano (*πρεσβύτης*), *c*) como Apóstol (*Παῦλος*), *d*) como prisionero de Cristo Jesús (*δέσμιος Χ. Ἰ.*), en favor de su hijo a quien ha engendrado en las cadenas, es decir, del hijo de sus entrañas (*τοῦτ' ἔστιν τὰ ἐμὰ σπλάγχνα*).—*B*) No hace más que *aconsejar*, esperando el consentimiento del interesado (*χωρὶς τῆς σῆς γνώμης οὐδὲν ἠθέλησα ποιῆσαι*) y su aceptación espontánea (*κατὰ ἑκούσιον*).—*C*). Sin embargo, podría *mandar* como representante de Cristo frente a un cristiano (*πολλὴν ἐν Χριστῷ παρρησίαν ἔχων ἐπιτάσσειν*); cuenta con la *obediencia* de Filemón (*πεποιθὼς τῇ ὑπακοῇ*); y aun se sirve del imperativo (*προσλαβοῦ αὐτὸν ὡς ἐμέ, ἀνάπαυσόν μου τὰ σπλάγχνα*).

lo ordena [15]. Pero lo que sí pide de plano es que no se castigue a Onésimo. El, Pablo, responde por el esclavo; él mismo se encarga de la deuda de éste; en un tono un poco festivo y un poco serio, contrae formalmente la obligación, no sin dejar entender que, si se hacen bien las cuentas, será Filemón quien quede como deudor [16]. Conforme a los principios del Cristianismo, Filemón debe desde ahora mirar a su esclavo como a un hermano, como a un futuro compañero de Gloria en el Cielo [17]. Después de haber trazado este cuadro sublime del ideal de Caridad y de generosidad cristianas, Pablo expresa la esperanza de que su amigo le cumplirá todos sus deseos y aun los excederá.

A menudo se ha relacionado nuestra Epístola con una carta escrita por Plinio el Joven sobre una materia semejante y en una ocasión parecida. Aunque el recado de Plinio sea muy bello para ser de un pagano, la comparación favorece por completo al Apóstol. Plinio conjura a su amigo Sabiniano a que evite la tortura de cierto esclavo fugitivo; agrega que para lo de adelante se puede golpear al culpable sin piedad, en caso de que reincida; que por lo pronto éste ha sido demasiado castigado con los ásperos reproches y las amenazas de Plinio mismo. Pablo, en cambio, recomienda a Filemón al hijo querido que engendró en las cadenas.

Aunque el Apóstol aprecie en alto grado la independencia moral del hombre, es lícito preguntar si pensó alguna vez sobre lo que había de injusto y de inhumano en la antigua esclavitud. Entre los Hebreos, ésta era casi siempre voluntaria y casi no difería de la simple domesticidad. Y esa situación terminaba entre ellos al cabo de seis años a lo más, salvo el consentimiento formal del interesado; y el legislador había previsto como ordinario el caso de que este consentimiento fuera libremente otorgado. Otra cosa muy distinta ocurría en los medios paganos, donde el esclavo no era hombre. Pero también allí había derechos adquiridos e intereses que respetar. El paro brusco de un máquina tan necesaria para el funcionamiento del Imperio era demasiado peligroso; y la condenación repentina, sin la debida preparación, de esta institución tantas veces secular era casi tan inicua y tan inmoral como su absolución incondicional. Mucho hacía el Cristianismo con minarla en su base y corregir sus abusos, esperando así su caída definitiva.

---

[16] Pablo promete indemnizar a Filemón (18-20). Nada falta a este contrato, ni la firma del deudor (*ἐγὼ Παῦλος ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί, ἐγὼ ἀποτίσω*). Pero ni San Pablo ni Filemón han pensado un instante en que el pago deba hacerse en *moneda contante y sonante*, como lo quieren ciertos exégetas modernos.

[17] *Οὐκέτι ὡς δοῦλον ἀλλὰ ὑπὲρ δοῦλον, ἀδελφὸν ἀγαπητόν* (v. 16). Filemón debe recibir a Onésimo como recibiría a Pablo mismo (15: *ὡς ἐμέ*).

CAPITULO II

PREEMINENCIA DE CRISTO

I. Los falsos doctores de Colosas.

1. Efesios y Colosenses.—2. La herejía de Colosas.

1. Las dos Epístolas a los Colosenses y a los Efesios son entre sí como las Epístolas a los Gálatas y a los Romanos. La primera de cada grupo, que es, al mismo tiempo, la más breve, sirve, respectivamente, de proyecto para la segunda. La carta a los Colosenses, que es más nerviosa, más viva, más personal, trata un objeto preciso e inmediato y acomete a un adversario determinado; la Epístola a los Efesios, más llena, más madura, más estudiada, hace abstracción de controversias y sigue el desenvolvimiento natural de un tratado dogmático. La materia es la misma; la hilación de las ideas también; muchas expresiones y giros son idénticos. Sin embargo, la segunda no es ni la copia ni la imitación de la primera. Se reconoce allí un espíritu que abreva libremente en su propio manantial, aunque bajo el imperio de los mismos designios y de las mismas necesidades: por ninguna parte aparece el imitador servil cuya mano se traiciona por el excesivo cuidado que toma en ocultarse.

La Epístola a los Colosenses tiene de especial únicamente la polémica contra los sectarios [1], una palabra de circunstancias [2] y algunos detalles de carácter personal [3]. En cambio, la Epístola a los Efesios no tiene de particular más que la introducción [4], la definición y la descripción del Cuerpo Místico [5],

[1] Col. II, 1-9; 16-23.
[2] III, 1-4.
[3] IV, 9-18.
[4] Ef. I, 3-14.
[5] III, 15-IV, 21; V, 23-32.

con la panoplia final [6]. Todavía hay, en las partes propias de cada una, muchas ideas y locuciones comunes a las dos. Las semejanzas se hacen aún más estrechas en la sección parenética. Salvo dos o tres versículos, todo el primer capítulo de la carta a los Colosenses podría reconstruirse con la ayuda de fragmentos tomados aquí y allá de la carta a los Efesios, pero colocados en un contexto diferente. Esta comparación, hecha minuciosamente, es una prueba de gran valor en favor de la autenticidad de las dos Epístolas.

Si se quisiera estudiarlas separadamente, se expondría uno a mil repeticiones. Vale más tomar la idea dominante de cada una de ellas y relacionar con la misma los pasajes paralelos de la otra. La idea central de la Epístola a los Colosenses es indudablemente la preeminencia de Cristo considerado o en su Vida Divina en el seno del Padre o en sus relaciones con el mundo; la de la Epístola a los Efesios es, con no menor evidencia, la unión de los fieles con Cristo y en Cristo como miembros del Cuerpo Místico. La primera puede tener por epígrafe estas palabras: "Es necesario que Cristo tenga la primacía en todas las cosas" [7]; y la segunda se sintetiza en esta fórmula: "Cristo está todo en todos" [8].

2. Las hipótesis emitidas acerca de los novadores de Colosas son tan variadas como los colores del arco-iris. Estos sectarios han sido convertidos, alternativamente, en pitagóricos, epicúreos, estoicos, neo-platónicos, esenios, fariseos, ebionitas, cabalistas, caldeos o magos, gnósticos, partidarios de Cerinto o de Valentino y aun —¡quién lo creyera!— discípulos de Apolo o de Juan. Esta ensalada, que hace poco honor al olfato crítico de los exégetas y que muestra que éstos echan a veces a volar la imaginación a expensas del sentido común, debe enseñarnos mucha circunspección en la solución de un problema en que es más lo que se desconoce que lo que se sabe.

Es cierto que la casi totalidad de los fieles de Colosas había salido de la gentilidad. Si había entre ellos Judíos convertidos, éstos debían ser en ínfima proporción, puesto que San Pablo no los menciona para nada. Estas palabras: "la Ley que estaba contra nosotros, que nos era contraria" [9], no prueban de ninguna manera el origen judío de los Colosenses; porque la Ley era algo perjudicial para Gentiles y Judíos, aunque por razones diferentes. Por otra parte, antes de que se convirtieran, los Colosenses eran "extraños" [10]

[6] VI, 10-17.
[7] Col. I, 18.
[8] Col. III, 11.
[9] Col. II, 14.
[10] Col. I, 12: *ἀπηλλοτριωμένοι*. Véase Ef. II, 12: *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ*.

a la teocracia de Israel y nunca han recibido más circuncisión que la circuncisión espiritual, la de Cristo [11]. No carece de significación el hecho de que hayan tenido por Apóstol a un pagano convertido, Epafras: es muy difícil aceptar que éste hubiese podido constituir y organizar una Iglesia cuya mayoría o en que una buena parte fuera de raza judía.

Sin embargo, las tendencias de los falsos doctores son netamente judaizantes, no con aquel judaísmo intransigente que quería imponerse en Galacia y aun en Corinto, sino con un judaísmo moderado y dosificado: judaísmo benigno, capaz de transacciones y de compromisos. Las tendencias judaizantes están denunciadas claramente en el pasaje siguiente: "Que nadie os juzgue en el comer o el beber, o en materia de fiestas, de neomenias, o de sábados: eso es una sombra de cosas futuras cuyo cuerpo (es decir, la realidad y la substancia) pertenece a Cristo" [12]. Quien posee el cuerpo no debe perseguir la sombra y quien tiene la realidad no necesita de la figura. Neomenias, sábados, leyes relativas a los alimentos y otras prescripciones judaicas no tienen ya importancia ni significación. La tuvieron durante un tiempo, pero en cuanto figuraban el porvenir. Ahora están muertos para nosotros esos viejos preceptos, porque Jesucristo los ha clavado a la Cruz, para impedirles que sigan tiranizando a los hombres; y nosotros estamos muertos para ellos, puesto que nosotros participamos místicamente en la muerte real de Cristo.

Si al morir con Cristo fuisteis librados de los elementos del mundo, ¿por qué os dejáis todavía imponer leyes como si vivieseis en el mundo? Se os dice: "No toméis, no gustéis, ¡no toquéis! Todo esto es de un uso pernicioso". (Sí; pero solamente) según los preceptos y la tradición de los hombres [13].

[11] Col. II, 11-13.
[12] Col. II, 16-17: *In cibo aut in potu*. Las prohibiciones mosaicas relativas a las bebidas no concernían sino a ciertas personas (sacerdote oficiante, Lev. X, 9; nazareo, Núm. VI, 3) o a ciertos casos particulares (líquidos contenidos en vasos inmundos, Lev. XI, 34-36). Pero probablemente las sectas judías rigoristas, como los esenios y los terapeutas y ciertamente los recabitas, habían extendido las prohibiciones de Moisés y proscribían el vino, las bebidas fermentadas.—*In parte* (*ἐν μέρει*, por razón de) *diei festi, aut neomeniae aut sabbatorum*. Estas tres palabras puestas juntas abarcan todas las fiestas judías, anuales (*ἑορτή*), mensuales (*νεομηνία*), hebdomadarias (*σάββατα*). Gal. IV, 10 (*ἡμέρας παρατηρεῖσθε καὶ μῆνας καὶ καιροὺς καὶ ἐνιαυτούς*) tiene la misma enumeración en orden inverso, correspondiendo sin duda la última palabra a los años sagrados (jubilares).—*Quae sunt umbra futurorum: corpus autem Christi*. Estas fiestas eran la sombra (*σκιά*), la figura, el tipo del porvenir, es decir, de la economía cristiana. Pero el cuerpo (*τὸ δὲ σῶμα*), la realidad, el antitipo *es* (sobrentendido aquí, porque se halla en la frase precedente) de Cristo, es decir, le pertenece, le concierne.
[13] Col. II, 20-22: *Si mortui estis* (*εἰ ἀπεθάνετε*, en aoristo), si *moristeis* con

Este judaísmo no es del todo la observancia pura y simple de la Ley: en él se mezclan preceptos arbitrarios que jamás han tenido la sanción de Dios y que Pablo califica, a ejemplo del Maestro, de tradiciones humanas: tales como las restricciones relativas a las bebidas, de que el Legislador de los Hebreos no había hablado. En cambio, no insisten los novadores en la circuncisión; de otra manera no se contentaría el Apóstol con una alusión desdeñosa de la circuncisión hecha por mano de hombre [14] que no tiene, como el Bautismo, la virtud de despojarnos "del cuerpo de carne", es decir, de las influencias perversas opuestas a la acción del Espíritu.

Por esto se ve que el judaísmo de Colosas casi no se parecía al de los fariseos de Jerusalén, de Antioquía y de Galacia: se fundaba en una mezcla confusa y extravagante de especulaciones y prácticas de orígenes distintos. "Velad por que nadie nos arrastre como un botín, por la filosofía y un embuste vano, según la tradición de los hombres, según los elementos del mundo y no según Cristo" [15]. La filosofía no es aquí el estudio o el amor de la Sabiduría, sino un conjunto de fantasías que los charlatanes de Colosas cubrían quizá con el nombre de filosofía para hipnotizar a las masas, entre las cuales

Cristo en el Bautismo, como no podéis dudarlo (Rom. VI, 2-6).—En cuanto a *ab elementis hujus mundi*, véase la nota Q en el tomo segundo.—*Quid adhuc tanquam viventes in mundo decernitis*? Traducción oscura y no muy exacta. Habría que decir: ¿Por qué os dejáis imponer leyes? (*δογματίζεσθε*, en pasivo o más bien en medio).—*Ne tetigeritis* etc.: son leyes arbitrarias y puramente humanas las que se les quiere imponer (*secundum praecepta et doctrinas hominum*). Estos preceptos son de origen *humano*, en cuanto que van más allá de las prescripciones mosaicas.

[14] Col. II, 11: *In quo circumcisi estis circumcisione non manu facta* (*ἀχειροποιήτῳ*) *in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Christi*. El *sed* está de más y trastorna el sentido: "Vosotros fuisteis circuncisos (en el Bautismo) con una circuncisión *no hecha por mano de hombre* (es decir *espiritual*) que nos quita completamente (*ἐν τῇ ἀπεκδύσει*) el cuerpo de carne, (hablo) de la circuncisión de Cristo". La alusión a la circuncisión *hecha de mano de hombre* es aquí indirecta y está contenida en su contraria, la circuncisión *ἀχειροποίητος*. La alusión es directa en Ef. II, 11: *Vos gentes in carne, qui dicimini praeputium, ab ea quae dicitur circumcisio in carne, manu facta* (*χειροποιήτου*): "Vosotros, Gentiles, que sois llamados incircuncisos por eso que se llama la circuncisión hecha por mano de hombre en la carne".

[15] Col. II, 8: *διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν*. La palabra *filosofía* estaba entonces muy de moda. Filón se sirve de ella continuamente para designar la religión judía, la revelación mosaica; Josefo llama escuelas de filosofía (*φιλοσοφίαι τρεῖς*, *Antiq*. XVIII, I, 2 etc.) a las sectas de los fariseos, los saduceos y los esenios. Nada de extraño tiene que los seductores de Colosas se autotitularan filósofos.—Como los fariseos contemporáneos de Cristo, como más tarde los cabalistas, los gnósticos recurrían siempre a la *tradición*. Véanse San Hipólito, *Philosophumena*, VII, 20; Clemente de Alejandría, *Strom.*, VII, 17.

triunfan siempre las palabras sonoras. El Apóstol les restituye el verdadero nombre: embustes vanos, que se apoyaban en "las tradiciones de los hombres"; y por esta expresión se pueden entender igualmente ora las doctrinas de una escuela filosófica, por ejemplo la de Pitágoras, ora las enseñanzas que las sectas judías de entonces pretendían haber recibido de Moisés por transmisión oral, ora uno de los sistemas híbridos que resultaban de un sincretismo judeo-pagano, tan comunes en aquella época. La última hipótesis es seguramente la más probable y la que explica mejor esta desconcertante mescolanza de observancias y de especulaciones contradictorias. Los Judíos proporcionaron principalmente las prácticas; los filósofos paganos dieron las ideas. Y todo eso —ideas y prácticas— es catalogado por San Pablo entre los elementos del mundo (*στοιχεῖα τοῦ κόσμου*). Los elementos del mundo representan las nociones rudimentarias que convienen a la infancia de la Humanidad y que los sabios —o Dios mismo, acomodándose a la debilidad de ella— le enseñan como un alfabeto, a fin de prepararla para una enseñanza más alta, más viril, más Divina. También la Ley de Moisés, también ella, está comprendida dentro de esta institución elemental. Desde que apareció Aquel en quien habita corporalmente la plenitud de la Divinidad y en quien existen todos los tesoros de Ciencia y de Sabiduría, se desvanecerán como sombras esos resplandores crepusculares: toda enseñanza que no sea "según Cristo" será reprobada.

Hay dos prácticas —fruto directo de las especulaciones filosóficas— que no tienen un carácter judaizante muy pronunciado: el ascetismo exagerado y el culto mal entendido de los ángeles. "Estas observancias —dice el Apóstol, refiriéndose a las diversas prohibiciones a que se sometían los Colosenses— tienen un renombre de sabiduría por sus exterioridades de piedad espontánea, de humildad y de desprecio del cuerpo, (pero) no tienen en sí nada de honorable, (pues no conducen más que) a cebar la carne" [16]. He aquí un efecto

[16] Col. II, 23: *ἅτινά ἐστι λόγον μὲν ἔχοντα σοφίας ἐν ἐθελοθρησκείᾳ καὶ ταπεινοφροσύνῃ καὶ ἀφειδίᾳ σώματος, οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός*. La Vulgata es aquí casi ininteligible, porque: *a*) No se hecha de ver que *in superstitione et humilitate et non ad parcendum corpori* son las tres cosas que dan a estas doctrinas un renombre de sabiduría.—*b*) *Superstitio* tiene un sentido abiertamente desfavorable.—*c*) *Non ad parcendum* debería estar substituido por una sola palabra, tal como *vexatio* (Ambrosiaster), a fin de mantener la misma construcción.—El último inciso (non in honore aliquo ad saturitatem carnis) es de todas maneras de los más difíciles. Estio dice: "Estas prácticas no dan al cuerpo el honor que le es debido, sometiéndole a rigores excesivos". Pero esta interpretación no satisface. Aquí no son sinónimos *carne* y *cuerpo* y *πλησμονή* debe guardar la acepción peyorativa que le es habitual. Las demás explicaciones propuestas no son muy satisfactorias. El único sentido razonable parece ser el considerar en *οὐκ ἐν τιμῇ τινι πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρ-*

completamente inesperado de las privaciones y de las austeridades. Las maceraciones practicadas arbitrariamente pueden *cebar la carne* aunque extenúen el cuerpo. Muy fácilmente se reconocen aquí el lenguaje y la doctrina de Pablo. La forma elíptica del discurso no permite decir cuáles eran esas abstinencias, ni los principios en que ellas se fundaban, ni cómo se las hacía derivar de las especulaciones teóricas. El sentimiento de falsa modestia, que en el fondo es pretensión de sabiduría, era precisamente lo que exageraba el culto de las potencias superiores con detrimento del único Mediador verdadero. Que los fieles estén en guardia contra las arterías de ese falso devoto, que los engañaría después de engañarse a sí mismo, "confiando en sus visiones, hinchado con la vanidad de su entendimiento carnal y no estando adherido a la cabeza" [17], de donde parte todo el influjo vital para animar al Cuerpo Místico. El entendimiento *carnal* es el que se cierra a la acción del Espíritu Santo y se abre a las inspiraciones de la naturaleza, la cual está siempre sujeta a la ilusión y al error. Esto hace suponer que las devociones de los Colosenses se ligaban a sus aficiones filosóficas y que eran el producto de meras fantasías.

¿Qué nombre se debe dar a estos iluminados? La cosa importa muy poco y quizá no haya nombre acuñado que les convenga. Se les ha calificado de *esenios gnósticos* [18]. A primera vista parece que se repelen estas dos palabras, por ser el gnosticismo histórico esencialmente antijudaizante. Pero eso no fue así al principio; y el ejemplo de Cerinto muestra que el judaísmo ebionita

κός un inciso adversativo sugerido por el *μέν* del inciso precedente y hacerlos depender de *ἔστι* expresado al comienzo de la frase: "Estas prácticas, *es verdad* (*μέν*), son reputadas como piadosas, humildes, austeras; (*pero,* en realidad, *son*) poco honorables (*οὐκ ἐν τιμῇ τινι*); (y no son sino) para cebar la carne (es decir para desarrollar en nosotros los malos instintos)".

[17] Col. II, 18-19. La lección del texto aceptado (*ἃ μὴ ἑώρακεν*) es difícil desde el punto de vista gramatical, pero de una exégesis muy fácil: "contando lo que él *no* ha visto". Al contrario, la lección adoptada por los críticos que omiten la negación da un sentido harto sorprendente. ¿Acaso fue adulterado el texto, como muchos lo suponen? En cuanto a las diversas conjeturas sobre la verdadera lección, véase *Internat. Critic. Comment.*, p. 268-270, de Abbott.

[18] Lightfoot, *Colossians and Philemon*[11], tiene dos doctas disertaciones tituladas: *The Colossian Heresy*, p. 71-111 y: *The Essenes*, p. 347-417. El autor muestra claramente: *a*) que el gnosticismo es anterior al Cristianismo e independiente de éste; *b*) que al principio se alió con el judaísmo y que no rompió en definitiva con él sino a mediados del siglo segundo; *c*) que las tendencias de los esenios tenían estrechas relaciones con las de los gnósticos; *d*) que la herejía de Cerinto representa un gnosticismo judaizante más desarrollado que este otro cuyas huellas vemos en la Epístola a los Colosenses. Véase A. L. Williams, *The Cult of the Angels at Colossae* (*Journal of Theol. Studies*, t. X, abril 1909, p. 413-438).

podía acomodarse a un gnosticismo rudimentario. La denominación propuesta es, por lo tanto, aceptable, con tal que se entienda que no se habla ni de los esenios ni de los gnósticos propiamente dichos. Los esenios estaban establecidos en los alrededores del Mar Muerto y no se ve que hayan existido, ni esporádicamente, fuera de los límites de Palestina y de Siria. Por otra parte, los declamadores de Colosas no se identifican con ninguna secta gnóstica históricamente conocida. Las características esenciales de esta herejía elástica y variable: el dualismo, las emanaciones de los eones, el docetismo, en fin, casi no se manifiestan en los errores de Colosas. Si esto es esenismo, no es el esenismo palestiniano; y si es gnosticismo, no es todavía el gnosticismo del segundo siglo. Pero de aquí brota justamente la dificultad: ¿cómo explicar las tendencias judaizantes en una Iglesia en que eran tan pocos los Judíos, el colorido esenio de las doctrinas en un país tan alejado de Palestina y las ideas gnósticas antes de la aparición del gnosticismo?

Los Judíos eran muy numerosos en el valle del Lycus. Allí se habían multiplicado de manera increíble desde el día en que Antíoco el Grande había trasladado a Lidia y a Frigia dos mil familias de israelitas cautivos. Ciento veinte años antes de nuestra época, la contribución enviada por el distrito de Laodicea para el Templo de Jerusalén ascendía a más de veinte libras de oro: lo cual supone una población adulta de más de diez mil hombres libres. Tan cierta como inexplicable es la influencia religiosa de estos Judíos aborrecidos y despreciados, dondequiera que se establecían. Se admiraba la Moral de ellos y lo serio de sus convicciones, se asistía a sus asambleas, se escuchaba con gusto la lectura de sus Libros Sagrados y, si rara vez se aceptaba la circuncisión, muchos se sometían a los demás ritos. Y sin renegar esos Judíos del rigorismo monoteísta, que les daba tan gran superioridad sobre las pobres mitologías paganas, sabían adornarlo con las especulaciones teosóficas que estaban entonces en boga. Los esenios, los terapeutas, Filón, el libro de Enoc, los Oráculos sibilinos, el cuarto libro de los Macabeos son una prueba suficientemente clara de tal estado de espíritu. Jamás habían hecho los Judíos esfuerzo parecido por extender su proselitismo bajo el embozo de la filosofía. Se les atribuía la especialidad de las ciencias ocultas. En Roma se les confundía con los Caldeos; en todas partes pasaban por astrólogos; y esta creencia no los perjudicaba y sí les abría más amplios horizontes para la acción.

Este nuevo judaísmo debía hallar buena acogida entre los Frigios, que en todo tiempo habían tenido fama por sus tendencias al iluminismo. Se ha dicho que la naturaleza misma los llevaba a él. Aquel suelo áspero, atormentado, sacudido periódicamente por terribles temblores de tierra, desgarrado por grietas que aún despiden vapores sulfurosos, parecía el teatro de

antiguas luchas entre potencias sobrehumanas. En Hierápolis se mostraba, no lejos de Colosas, una boca del infierno llamada Plutonium. Un antiguo filósofo de estas comarcas, Tales, había dicho: "El mundo es un ser animado y lleno de demonios". Los ritos practicados en honor de Cibeles, de Diana, de Sabazio, nos muestran hasta dónde podía llegar la exaltación mística de aquellos pueblos. Frigia fue siempre el suelo nutricio de las sectas gnósticas más extravagantes. Allí se pasaba de la licencia más desenfrenada al más rígido puritanismo. Frigia era la patria de todos los fanatismos y de todos los excesos.

II. La primacía de Cristo.

1. *Títulos y funciones de Cristo.* — 2. *Jefe de los Angeles.* — 3. *En El reside la plenitud o pleroma.*

1. Los errores de los Colosenses obligaban al Apóstol a restituir a Jesucristo su verdadero lugar al lado del Padre y su papel en la creación del mundo y en la vida de la Iglesia:

Dios nos ha trasladado al reino de su Hijo amadísimo, en quien tenemos nosotros la redención, la remisión de los pecados.

Este Hijo es Imagen del Dios invisible, Primogénito de toda criatura, porque en El ha sido creado todo en el cielo y sobre la tierra, las cosas visibles y las invisibles, ora sean tronos, ora dominaciones, ora principados, ora potestades.

Todo ha sido creado por El y para El; y El existe antes de todas las cosas y todas las cosas subsisten en El.

Y El es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia: El, que es principio, primogénito de entre los muertos, a fin de tener la primacía en todo [19].

[19] Col. I, 14-20. *a*) Todo el pasaje Col. I, 15-23 depende del pronombre relativo ὅς. *b*) I, 15-17 trata de la Vida Divina de Cristo, ora en Sí mismo —como Imagen del Padre—, ora en sus relaciones con la Creación, a la cual es anterior (*πρὸ πάντων, πρωτότοκος*) y de la cual El es la causa eficiente (*δι' αὐτοῦ*), el conservador (*ἐν αὐτῷ*) y el fin (*εἰς αὐτόν*). *c*) I, 18-23 trata de su Vida Humana o, más bien dicho, de su Vida Teándrica, como Jefe de la Iglesia y Primogénito de entre los muertos. *d*) La construcción gramatical de las dos secciones es la misma: primeramente enunciación del hecho (v. 15 y 18), luego la justificación del hecho principiando por una fórmula idéntica *ὅτι ἐν αὐτῷ* (v. 16-17 y 19-23).

San Pablo, conforme a su costumbre, acumula sobre la cabeza de Cristo, sin cuidarse de lo que nosotros podríamos llamar orden cronológico, todos los títulos que le pertenecen por razón de sus dos Naturalezas. Al igual que San Juan, San Pablo no está dispuesto a dividir a Cristo. En su Vida anterior, Cristo es la Imagen de Dios, el Primogénito, el Creador, el Conservador, el Fin de todas las cosas; en su Vida Humana, es el primogénito de entre los muertos, la Cabeza del Cuerpo Místico, el Redentor de los hombres y el Pacificador Universal: de ambas maneras es el Hijo amadísimo, la finalidad de las criaturas, el Señor de todas las potencias celestiales y, en fin, el poseedor de la plenitud.

En otro lugar será estudiada la mayor parte de estos títulos, que son comunes a muchas cartas. No examinaremos aquí sino los tres puntos especiales de nuestra Epístola.

I. Cristo es la Imagen del Padre, Primogénito de las criaturas, Autor, Conservador y Fin de todas las cosas.

II. Cristo está muy por encima de todos los espíritus celestiales, ya sea como Creador de ellos, ya como su Jefe.

III. Cristo posee toda Plenitud, Plenitud de Divinidad y Plenitud de Gracias.

La Imagen del Dios invisible —o quizá más exactamente de Dios el invisible [20]— es una expresión tomada del Libro de la Sabiduría y no es en realidad sino un sinónimo del Hijo. Quien dice imagen dice semejanza y derivación. El hijo es la imagen del padre, del cual es el retrato viviente, pero el padre no es la imagen del hijo, aunque tenga su semejanza, porque no deriva de él. Según la enérgica y rigurosa expresión de San Gregorio de Nacianzo, "el Verbo es imagen en cuanto que procede del Padre, porque de la esencia de la imagen es ser una reproducción, una copia de su arquetipo" [21]. El Dios invisible de nuestro texto es evidentemente el Padre. La invisibilidad

[20] Col. I, 15: *Ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου.* En II Cor. IV, 4 se hallaba ya la misma frase sin el epíteto *τοῦ ἀοράτου*. La gramática, la costumbre de Pablo y la Teología piden que *Θεός* (con el artículo definido) designe al Padre y entonces debe convenirle el calificativo *τοῦ ἀοράτου*, en cuanto Padre, de una manera especial, es decir, como arquetipo que se manifiesta en su Imagen y por Ella. El autor de la Sabiduría (VII, 26) había dicho de la Sabiduría personificada o Personal: *'Απαύγασμα γάρ ἐστι φωτὸς ἀιδίου... καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ.* En cuanto a la idea, compárese con Juan I, 18. También Filón da a su Logos el título de imagen de Dios, *De Mundi opif.*, 8; *De confus. ling.*, 20, 28; *De Profugis*, 19: *De Monarch.*, II, 5; *De Somn.*, I, 41. Ya se sabe que él tomaba su teoría del Logos-Imagen de Gen. I, 26-27.

[21] *Orat.*, XXX, 20 (XXXVI, 129).

le conviene: ora en cuanto Dios, y entonces le es común con el Hijo, que es su perfecta imagen; ora en cuanto Padre, como parece insinuarlo San Pablo y como lo han pensado muchos antiguos escritores eclesiásticos, y en este caso designaría ella el Atributo personal e incomunicable en virtud del cual el Padre, que es manantial y principio de la Divinidad, envía a las otras Personas sin ser enviado por ellas [22]. Como Imagen del Padre, el Hijo se halla en aptitud de revelarlo a los hombres; pero no es precisamente esta aptitud lo que lo constituye en el estado de Imagen: pues seguiría siendo Imagen aunque no existiera ninguna criatura racional para recibir dicha Revelación, así como de todas maneras seguiría siendo Hijo aunque no hubiera nadie que recibiera de El la filiación adoptiva.

Mientras más perfecta es la imagen, reproduce mejor a su modelo; y aun se puede concebir una imagen tan perfecta que iguale a su prototipo. "Así es el Hijo de Dios, que lleva en Sí a todo el Padre, que es en todo idéntico al Padre, no difiriendo del Padre sino por el hecho de ser engendrado" [23]. Sin embargo, la noción de imagen no implica esto otro; y la igualdad, si existe, debe deducirse de otros principios. El Hijo de Dios es la Imagen del Padre porque es su Verbo —el Verbo, por su naturaleza, es la expresión de la inteligencia que lo produce— y por ser su Hijo, porque la generación, conforme a su propio concepto, tiende a reproducir el principio generador. Pero no es cosa segura que esta relación entre el Hijo y la imagen esté en la mente de Pablo.

Si la calidad de imagen es absoluta y relativa a la vez, la de *Primogénito* es solamente relativa y no existiría, consiguientemente, si no hubiese sido creado nada. Los Padres observan con razón que la expresión "primogénito de toda criatura" [24] no puede significar otra cosa que "nacido antes de toda

---

[22] Véase en Petau, *De Trinit.*, VIII, 2, la extensa lista de los escritores eclesiásticos que atribuyen la invisibilidad al Padre en cuanto Padre, ora a causa de nuestro texto, ora a causa de Juan I, 18.

[23] San Juan Damasceno, *De fide orthod.*, I, 8 (XCIV, 816). Véase *De Imag.*, I, 9 (XCIV, 1240). San Juan Crisóstomo concluye que el Hijo es invisible en cuanto que es la Imagen perfecta del Dios invisible (*ἡ τοῦ ἀοράτου εἰκὼν καὶ αὐτὴ ἀόρατος καὶ ὁμοίως ἀόρατος*). Orígenes había dicho antes la misma cosa (*εἰ ἔστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ἀόρατος εἰκών*, texto citado por San Atanasio, *De decret. Nic.* 27). Véase *Periarchon*, II, VI, 3 (XI, 211).

[24] Col. I, 15: *πρωτότοκος πάσης κτίσεως, ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα.*

A). El contexto nos proporciona tres indicaciones preciosas: *a*) Cristo es "primogénito de toda criatura", *porque* todas las cosas han sido creadas en El y porque El es, por lo tanto, no sólo superior sino anterior a todas las cosas. — *b*) Cristo "es antes de todas las cosas y todas las cosas subsisten en El": su anterioridad en la duración es la razón de ser de su preeminencia. — *c*) Las palabras *πάσης κτίσεως*

criatura". En efecto, para que el Hijo fuera colocado en la categoría de las criaturas, sería menester o que El mismo hubiese sido creado o que la criatura hubiese sido producida por vía de generación; y fuera de El nada ha sido engendrado, puesto que El es el Hijo único y, por otra parte, El no fue creado, puesto que todo lo que ha sido creado, en el Cielo y en la tierra, ha sido creado por El, en El y por El. En definitiva, los tres títulos de Hijo, de Imagen y de Primogénito se refieren a la Vida Divina del Verbo y son tres aspectos de su generación eterna, pero hay entre ellos la distinción

---

no deben entenderse en sentido colectivo (de toda la creación), sino en sentido distributivo (de toda criatura). En efecto: *α*) No se cita ningún ejemplo de que *πᾶσα κτίσις* (toda criatura) se diga en lugar de *πᾶσα ἡ κτίσις* (toda la creación).— *β*). Es errónea la aserción de que *κτίσις* (el conjunto de la creación) pueda pasarse, como *κόσμος* y otras palabras del mismo género, sin artículo definido. Esto sucede únicamente cuando esas palabras son precedidas por un nombre indefinido regido por una preposición que se construye de ordinario sin artículo definido: *ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως* (Marcos XIII, 19; II Pedro III, 4), *πρὸ καταβολῆς κόσμου* (Ef. I, 4; I Pedro I, 20; Juan XVII, 24). Este no es nuestro caso; y, además, esa razón no valdría con *πᾶς*, que en su significado de *totus* reclama imperiosamente el artículo, a causa de la confusión que engendraría la supresión.

B). En sentido propio, *πρωτότοκος* significa "primogénito", es decir, *nacido el primero*, sea o no el primero de una serie. El primogénito era llamado así entre los Judíos y se le consagraba como tal a Dios antes de saber si iría a tener hermanos. En este sentido Jesús es llamado *primogénito* de María (Lucas II, 7). — En sentido metafórico significa "amado como un primogénito, aventajado como un primogénito". De esta manera Israel era el *primogénito* de Dios (Ex. IV, 22: *υἱὸς πρωτότοκός μου Ἰσραήλ*); y el rey teocrático, figura del Mesías, es constituido *primogénito* (Salmo LXXXVIII (LXXXIX), 28: *πρωτότοκον θήσομαι αὐτόν*). Es posible que Hebr. I, 6 y XII, 23 se inspiren en estos dos textos (Hebr. XII, 23 refiriéndose a Ex. IV, 22 y Hebr. I, 6 a Salmo LXXXVIII, 28, pero este último texto es considerado más bien en Hebr. II, 11.12.17). — Se ha pretendido que *πρ. πάσης κτίσεως* podría traducirse así: *soberano del mundo entero*. Pero *πρωτότοκος* no significa "soberano": quiere decir, por metáfora, "aventajado como un primogénito" y, consiguientemente, "heredero"; las ideas son conexas pero diferentes. Además, *πᾶσα κτίσις* no significa "el mundo entero, toda la creación" (como *πᾶσα ἡ κτίσις*); el sentido es distributivo, no colectivo.

C). Casi todos los Padres antes y después de Nicea (Justino, Clemente de Alejandría, Tertuliano, Orígenes, Basilio, Isidoro de Pelusio, el Crisóstomo, Severiano, Teodoreto, etc.) aplican correctamente este título al Cristo preexistente. Algunos (Atanasio, Gregorio de Niza, Cirilo de Alejandría, Teodoro de Mopsuesta) lo entienden del Cristo Encarnado, por un temor exagerado al arrianismo. Pero aún no llega Pablo a la Encarnación y el *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν* que viene más adelante (I, 18) después de la calidad de "jefe de la Iglesia" es muy diferente. Entendiéndolo del Cristo Encarnado, *πρωτότοκος* indicaría la preeminencia, como en Salmo LXXXVIII (LXXXIX), 28, y no la prioridad; pero ¿cómo explicar entonces el genitivo *πάσης κτίσεως*, puesto que el Hijo, conforme a lo que sigue inmediatamente, no entra en

de que la noción de Hijo es absoluta con relación a los seres creados, la de Imagen es absoluta y relativa, la de Primogénito es relativa en su expresión, puesto que incluye la idea de un término exterior al Hijo, pero se apoya sobre una perfección absoluta, independiente de la existencia de las criaturas.

"Primogénito de toda criatura" nada tiene de común con "primogénito de entre los muertos" [25]. Siendo la Resurrección gloriosa una especie de nacimiento a la Vida Nueva, buen derecho tiene Jesucristo para llamarse "el primogénito de los muertos", o también "las primicias de los que duermen", puesto que El entra antes que los demás a esta Vida de Gloria. Aunque más estimadas que el resto de la recolección, las primicias no son de una especie diferente. De esta manera, aunque Cristo está elevado sin comparación por encima de quienes El ha asociado a su triunfo, no deja de pertenecer a la categoría de los resucitados. El nombre de "primogénito entre muchos hermanos" [26] se justifica por sí mismo. La Gracia Santificante nos confiere realmente la filiación divina. Desde entonces el Hijo amadísimo se digna recibirnos por hermanos y nosotros participamos verdaderamente con El, aunque por analogía solamente, de este título de hijo de Dios. Pero ¿quién no ve cómo difiere la relación del Verbo con las criaturas salidas de sus manos? Estas no son sus hermanas, como tampoco hijas de Dios. Así es que El no viene siendo el "primogénito" de ellas sino en cuanto que las precede en la existencia.

Las diversas relaciones del Hijo con el mundo son resumidas en una fórmula lapidaria: Todo es *por* El, todo es *en* El, todo es *para* El [27]. El Hijo es la causa *eficiente*, la causa *ejemplar* y la causa *final* de todos los seres.

La insistencia de San Pablo en poner todas las cosas, "las visibles y las invisibles, en el cielo y en la tierra" dentro de la actividad creadora del Hijo no es menor que la de San Juan mismo. Hay, sin embargo, una diferencia: San Juan, empleando el aoristo, indica la primera producción de los seres creados, mientras que San Pablo, sirviéndose del perfecto, designa también la relación actual de las criaturas con el Hijo como con el Creador de ellas. Las cuales han sido creadas por El y "subsisten en El" [28]. Sin El, sin la Sabiduría increada, todas las criaturas, incapaces de durar por sí mismas, se dispersarían, se atomizarían y, a fuerza de combatirse, se hundirían de nuevo en la nada. Es El quien les conserva, con la existencia, la cohesión y la armonía. El Logos de Filón, lazo del universo, tenía el mismo papel.

No solamente "todo ha sido creado por El", sino que "todo ha sido creado *en* El". El Apóstol nos deja adivinar el cómo. Muchos Padres, siguiendo a San Hipólito y a Orígenes, suponen que esto es en calidad de ejemplar divino, como arquetipo universal. La hipótesis es seductora y, aunque convenga guardarse de imponer a los Apóstoles las especulaciones platónicas y filonianas sobre el *mundo inteligible* (*κόσμος νοητός*), no se ve cómo ha creado Dios al mundo "en el Hijo", si el mundo no estuviera de alguna manera en el Hijo; y el mundo no podría estar ni ser en El sino de una manera inteligible, como en su modelo y su ejemplar. Esta explicación hallará un apoyo sólido en el Prólogo de San Juan, si se adopta la puntuación siguiente: "Lo que ha venido a la existencia era vida *en El*".

---

la categoría de las criaturas? — Por otra parte, *πρωτότοκος* es pasivo (engendrado antes) y no activo (engendrando antes), como quizá lo entienda San Basilio (*Contra Eunom.*, IV) y ciertamente San Isidoro de Pelusio (*Epist.* III, 31), quien acentúa *πρωτοτόκος* en la penúltima. Por lo tanto, en el compuesto *πρωτότοκος* el primer elemento es comparativo (como en Juan I, 15: *πρῶτός μου ἦν*) y se refiere a la duración. El Crisóstomo (*οὐχὶ ἀξίας καὶ τιμῆς ἀλλὰ χρόνου μόνον ἐστὶ σημαντικόν*) y Teodoreto (*οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν, ἀλλ' ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθεὶς*) expresan esto muy bien. También la paráfrasis de Justino (*Dialog.* 100, VI, 709) es excelente: *Πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων*. Además, Pablo se parafrasea a sí mismo cuando cuatro líneas más adelante (Col. I, 17) dice lo siguiente: *καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων*. Cuando menos es curioso oír a un rabino de la Edad Media (R. Bechaï) dar a Dios mismo el título de *primogénito del mundo*, por razón de su preexistencia eterna.

[25] Col. I, 18: *πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν*. Compárese con Apoc. I, 5 (*ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν*) y con I Cor. XV, 20 (*ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*). Véase I Cor. XV, 23.

[26] Rom. VIII, 29: *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς*. Esto se produce cuando nos revestimos la *imagen*, la *forma* del Hijo de Dios (*συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*).

[27] Col. I, 16: *ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα... τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται*. Véase Juan I, 3. Es de notar que estas tres locuciones aparecen respectivamente dos veces en el contexto (Col. I, 15-20): y se refieren la primera vez al Cristo preexistente (I, 15-18) y la otra vez al Cristo Encarnado (I, 19-20). Nótese igualmente que las tres locuciones se aplican a Dios sin distinción de personas, Rom. XI, 36: *Ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν*. La Vulgata dice: *ex ipso et per ipsum et in ipso*, pero ya se sabe que después de *in* el acusativo y el ablativo son puestos muy frecuentemente el uno por el otro.

[28] Col. I, 17: *πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*. Aristóteles había dicho (*De Mundo*, VI): *Ἐκ τοῦ Θεοῦ πάντα, καὶ διὰ Θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν*. El paralelismo de las ideas es tan sólo a causa del dativo *ἡμῖν*. Y, al contrario, es real en estas palabras del Estagirita (*Ethic. Eud.* VII, 9): *Τὸ κοινὸν πᾶν διὰ τοῦ δικαίου συνέστηκεν*, en que el verbo *συνέστηκεν* es empleado absolutamente. Platón atribuye la misma función al demiurgo: *Συνεστάναι τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ αὐτόν τε καὶ τὰ ἐν αὐτῷ*. Filón (*Quis rer. divin. heres*) la asigna a la Providencia: *Συνέστηκε προνοίᾳ Θεοῦ*. La expresión empleada por Aristóteles, Platón, Filón y San Pablo significa según el contexto "mantener su equilibrio, su cohesión". Reiske la define muy bien: "Corpus unum integrum, perfectum, secum consentiens esse et permanere".

El es causa eficiente (*δι' αὐτοῦ*) y causa ejemplar o formal (*ἐν αὐτῷ*) y también causa final (*εἰς αὐτόν*). No deja de sorprender la expresión. No es que el Hijo no sea, tanto como el Padre, causa final de las criaturas; pero la finalidad parecería pertenecer al Padre por apropiación exclusiva. Así es que estaría uno tentado a dar este título al Verbo hecho hombre al cual está subordinado todo el universo como al enviado y al mandatario de Dios; pero no habiéndose producido todavía, en la frase de San Pablo, el tránsito de la Naturaleza Divina a la naturaleza humana, más vale atenerse al sentido más sencillo. De esta manera comprobamos una vez más que la apropiación de las partículas no tiene nada de exclusivo.

2. A fuerza de contar con la mediación de los Angeles, los dogmatizadores de Colosas corrían el riesgo de desconocer al gran Mediador. Quizá algunos no ponían entre ellos y El sino una diferencia de grado [28]. Pablo recomienda el respeto a los Angeles, pero no quiere que esto sea con detrimento de Cristo [30]. Pablo sabe que los Angeles transmitieron la Ley a Moisés [31]; que habitan en los Cielos [32], en la Luz [33]; que asisten a los ritos augustos de la Iglesia [34], a las luchas y a los triunfos del Evangelio [35]; que escoltarán, el último día, al Juez Supremo [36]; que uno de ellos, un Arcángel, dará la señal de la resurrección [37]. San Pablo proscribe únicamente el culto arbitrario de los Angeles, un culto que sería derogatorio del honor de Jesucristo. La comparación entre ellos y El no es posible: los Angeles están en la relación de la criatura con el Creador, de lo finito con lo infinito.

No buscaremos en las especulaciones comunes al principio de nuestra Era, ni en los autores de apocalipsis judíos, un esclarecimiento del pensamiento de Pablo. Estas especulaciones no tenían nada de uniforme. Los arcángeles, de que entonces se ocupaban mucho las inteligencias, eran ora siete, nombrados de esta manera en el *Libro de Enoc*: Uriel, Rafael, Raguel, Miguel, Sariel, Gabriel, Remiel; ora seis, por ejemplo en el *Tárgum de Jonatán;* ora cinco, con nombres diferentes; ora cuatro solamente, enumerados sin ningún orden fijo. San Pablo no habla sino una sola vez del Arcángel, para designar al Arcángel San Miguel, expresamente mencionado

[28] Esto parece resultar de Col. II, 19 (*non tenens caput*).
[30] I Cor. XI, 10. Véase Gal. IV, 14.
[31] Gal. III, 19. Véase Hebr. II, 2.
[32] Gal. I, 8.
[33] II Cor. XI, 14.
[34] I Cor. XI, 10.
[35] I Cor. IV, 9.
[36] II. Tes. I, 7.
[37] I. Tes. IV,16.

por San Judas; no hace ni la menor alusión al conocido trío de los Serafines, los Querubines y los *Ofanim*, "que guardan el trono de la Divina Majestad y no duermen jamás". Además, mientras que los malos espíritus poseen en la demonología judía una increíble variedad de denominaciones, los Angeles buenos, cuyo papel es muy borroso, no tienen nombre por regla general.

Cuatro textos de San Pablo sugieren la idea de una jerarquía angélica: Cristo está sentado "por encima de todo principado y potestad y virtud y dominación y de todo otro nombre pronunciado no solamente en este siglo sino en el siglo futuro" [38]. Todo ha sido creado por el Hijo y para El: "Las cosas visibles y las invisibles, ora tronos, ora dominaciones, ora principados, ora potestades" [39]. Cristo "derribará —al venir por segunda vez— a todo principado y a toda potestad y virtud" [40]. Nada puede separarnos del amor de Jesucristo: "ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni las cosas presentes, ni las futuras, ni las potestades" [41].

Pero luego se ve que los dos últimos pasajes no tienen con nuestro tema más que una analogía puramente verbal. Los principados, las potestades y las virtudes, que Jesús destruirá o derribará el día de su triunfo, no son los Angeles, a quienes quitaría El entonces unas funciones para lo sucesivo inútiles, como lo han pretendido ciertos escolásticos; son las fuerzas hostiles a Cristo, de cualquier naturaleza que sean y sea cual fuere el nombre que tengan, a menos que se prefiera ver en ello únicamente a los demonios, según el parecer de los Padres. Si en el texto de la Epístola a los Romanos, los Angeles, los Principados y las Potestades estuvieran colocados juntos, se podría creer que se trata de una misma clase de seres espirituales; pero estando separados, según la mejor lección, no se debe buscar allí sino fuerzas morales o influencias sobrehumanas de un orden cualquiera.

Quedan los pasajes paralelos de las Epístolas de la cautividad, que nos presentan dos listas de espíritus angélicos:

Principados	Tronos
Potestades	Dominaciones

[38] Ef. I, 21: *ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ εξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ πάντος ὀνόματος κτλ.*
[39] Col. I, 16: *ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα... εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι.*
[40] I Cor. XV, 24: *ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν.*
[41] Rom. VIII, 38: *οὔτε θάνατος οὔτε ζωὴ οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε ἐνεστῶτα οὔτε μέλλοντα οὔτε δυνάμεις.*

Virtudes	Principados
Dominaciones	Potestades

Los nombres diferentes deben indicar diferencias de rango o de naturaleza. ¿Cuál sería la razón de palabras distintas para significar una cosa idéntica? Si hay en el Cielo, como sobre la tierra, tribus y familias, esto supone una diversidad de rangos, de relaciones, de funciones [42]. San Pablo no nos dice más que los otros escritores sagrados en qué consiste esta jerarquía celestial y cuántos grados hay en ella; y se puede decir con toda certeza que no trata de enseñárnoslo. Sus listas carecen de orden fijo y es evidente que son incompletas. Pablo, que no tiene la pretensión de darlas cabales, no parece conceder a este punto una gran importancia. Su objeto manifiesto es establecer la verdad siguiente: Jesucristo es, como Dios, el Creador de todos los ángeles; como hombre, es el Jefe de todas las potestades celestiales, por muy encumbradas que quiera uno imaginárselas.

Mas ¿querrá afirmar que la Gracia de los Angeles deriva de Cristo? No pensamos nosotros tal cosa. Nada hay que nos autorice a pretender que la pacificación universal, producida por la muerte del Hijo y en la cual tuvieron parte los Angeles mismos, sea una reconciliación de los Angeles con Dios más bien que una reconciliación de los Angeles con los hombres hasta entonces rebeldes a Dios [43]. De lo cual resulta que la calidad de Jefe con relación a los Angeles no entraña una comunidad de vida sobrenatural, sino simplemente una preeminencia de dignidad y de honores. Dios ha colocado a su Hijo *por encima* de todas las potestades celestiales y lo ha dado por *cabeza* a la Iglesia que es su Cuerpo [44]. Por lo cual Cristo no es de la misma manera Jefe de los hombres y Jefe de los Angeles. Como éstos forman parte del Reino de Cristo, muy bien se le puede llamar Jefe de ellos; pero El no les comunica el influjo vital, porque no pertenecen a su Cuerpo Místico.

3. La cristología de la Epístola a los Colosenses se resume en esta fórmula: "La plenitud de la Divinidad reside en Cristo". La plenitud o *pleroma* parece haber sido una de las palabras de guerra de los novadores de Colosas; porque la primera vez que el Apóstol menciona el pleroma, habla de él como de una cosa conocida de todos y que no requería explicación. Esto significa que dicha palabra formaba parte de la terminología de los

[42] Ef. III, 15: *Πατριά* significa propiamente "familia, tribu, nación".

[43] Col. I, 20. Véase Ef. I, 10.

[44] Ef. I, 21-23. La diferencia de relación entre los Angeles, sometidos por Dios a Cristo, y la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo y a quien Cristo le sirve de cabeza, está también claramente indicada en esta frase.

adversarios. San Pablo se apodera de ella para evitar su abuso, así como, según el parecer de muchos, San Juan arranca a los herejes de su tiempo la palabra Logos, dándole un sentido ortodoxo.

¿Qué significa la palabra *pleroma* [45]? ¿Y qué quiere decir, en particular, la expresión "el *pleroma de la Divinidad*"?

Posteriormente los gnósticos llamaron *pleroma* al conjunto de emanaciones divinas, a la suma total de ser divino disperso en el universo. Hay

[45] La palabra *πλήρωμα* (17 veces en el N. T., 12 veces en San Pablo) es siempre traducida por *plenitudo*, salvo Marcos II, 21 (*supplementum*) y Marcos VI, 43; VIII, 20; Rom. XV, 29 (*abundantia*). — Teniendo tres significados el verbo *πληροῦν*: *a*) llenar, *b*) completar, *c*) cumplir, la palabra *πλήρωμα* que de él se deriva debe significar: *a*) plenitud, *b*) complemento o suplemento, *c*) cumplimiento. Designa, como los demás nombres terminados en *μα*, ora el resultado de la acción, ora la acción misma considerada como ya coronada, y no propiamente la acción por llenar, por completar, por cumplir.

Los ejemplos que se citan en contra son muy raros, están tomados de poetas y no pueden determinar un uso ordinario en prosa.

A). Al primer sentido de *plenitud* (*lo que es pleno* o *lo que completa*) se une la idea de *conjunto*, de *totalidad*, frecuente en el uso profano como en el uso bíblico: *Πλήρωμα τῆς πόλεως* quiere decir "la población de la ciudad" y *πλήρωμα* aislada significa "el cargamento, el equipaje" de un navío, o, por extensión, "el navío" mismo, cuando está equipado o cargado. Por otro lado, tenemos la locución bíblica *la tierra y su plenitud* (la tierra y todo lo que ella encierra, I Cor. X, 26, citando a Salmo XXIII (XXIV), 1), *la plenitud de los canastos* (los canastos llenos, Marcos VI, 43; VIII, 20) *la plenitud de las naciones* (el conjunto de los pueblos paganos, Rom. XI, 25), *la plenitud de los Judíos* (el conjunto del pueblo judío, Rom. XI, 12) y tal vez *la plenitud de las bendiciones de Cristo* (todas las bendiciones, Rom. XV, 29).

B). Las otras dos acepciones están mucho menos bien respaldadas. Sin embargo, el sentido de *cumplimiento* aparece en la locución *plenitud de los tiempos* (Gal. IV, 4; Ef. I, 10) y en *plenitudo legis est dilectio* (Rom XIII, 10, explicado por XIII, 8: *qui diligit proximum legem implevit*). — En cuanto a la noción de *complemento*, se halla en Mat. IX, 16; Marcos II, 21 (*τὸ πλήρωμα τὸ καινόν, supplementum novum*).

C). Veamos ahora los cinco textos en que *pleroma* tiene un sentido técnico:

El es el principio, el primogénito de entre los muertos, que obtiene la primacía en todo, porque plugo (a Dios) colocar en El toda la *plenitud* (Col. I, 19).

En El habita corporalmente toda la *plenitud* de la Divinidad y os completáis en El (Col. II, 9).

Dios lo ha dado por Jefe Soberano a la Iglesia que es su Cuerpo, la *plenitud* de Aquel que se completa enteramente en todos (Ef. I, 23).

Podréis conocer la Caridad de Cristo, superior a toda ciencia, a fin de ser colmados de toda la *plenitud* de Dios (Ef. III, 19).

(Aspiremos) a formar un hombre perfecto, teniendo por medida la *plenitud* misma de Cristo (Ef. IV, 13).

razones para creer que este uso se remonta a Cerinto. Si nos fuera permitido suponer que esta terminología era cosa corriente entre los Colosenses [46], tendríamos un sentido muy aceptable: La Esencia Divina no está dispersa en una multitud de eones escalonados entre la materia y el absoluto, como os lo enseñan vuestros falsos doctores; está toda entera recogida, concentrada en Cristo, "habita corporalmente en El" [47]. Pero ¿acaso no es un anacronismo esta exégesis? Por lo demás, llegamos al mismo resultado dejando al *pleroma* su significado ordinario de totalidad. La Plenitud de la Divinidad será entonces el conjunto de perfecciones que constituyen la Esencia Divina, es decir, la Divinidad misma.

Dios habita en el alma y en el cuerpo de los justos como en su propio Templo, pero habita allí por Gracias finitas, siempre susceptibles de aumento, no en la plenitud del Poder y de los Atributos Divinos: sobre todo, no habita allí *corporalmente*. Para habitar allí de esta manera, se requiere que Dios esté substancialmente unido a la humanidad, de suerte de formar con ella un compuesto teándrico, así como el alma que informa al cuerpo constituye con éste una sola naturaleza. Luego son equivalentes las dos fórmulas teológicas: *In ipso inhabitat plenitudo divinitatis corporaliter;* y: *Verbum caro factum est et habitavit in nobis.* Solamente el modo de habitación no es el mismo. En San Juan se trata de la *estadía pasajera* del Verbo

[46] A la verdad, el *pleroma* ha quedado asociado al sistema de Valentino, del cual forma parte integrante; pero otras sectas lo adoptaron también invocando para ello formalmente la autoridad de San Pablo. A decir de San Hipólito (*Philosoph.*, V, 12 y X, 10, XVII, 3162 y 3422), los peratas, secta emparentada con los ofitas y con los naasenos, fundaban sobre Col. I, 19 y II, 9 una concepción del pleroma que por lo demás no tiene nada de común con la teoría del Apóstol. También el árabe Monoïmos (*Ibid.*, VIII, 13 XVII, 3359) y los naasenos (*Ibid.*, V, 8) hacían que el pleroma entrara en sus sueños. San Ireneo expone un sistema gnóstico según el cual Cristo habría descendido sobre Jesús, en el instante del Bautismo, bajo la forma de una paloma y habría *vuelto a entrar en el pleroma* después de haber predicado a los hombres acerca del Padre invisible (*Contra haeres.* I, 26; III, 11; VII, 16, VII, 685, 880 y 920). En el primer pasaje, donde, no obstante, no está nombrado el pleroma, (*revolasse iterum Christum de Jesu*), esta doctrina es atribuida expresamente a Cerinto; en el segundo texto, Cerinto es mencionado en compañía de los nicolaítas y de otros herejes. — El pleroma de Valentino es muy diferente del que nuestras Epístolas dejan suponer en los adversarios de Pablo: menos que el conjunto de las fuerzas divinas, es el *lugar* de los eones; y de esta manera está en oposición a *κένωμα*, el *lugar* de los *fenómenos* y de los seres perecederos. Al contrario, el sentido fundamental de *pleroma,* en el gnosticismo *palestiniano,* sería más bien la acepción bíblica de plenitud, de armonía y de totalidad.

Véase Lightfoot, *Colossians* [11], 1892, p. 255-271: *On the meaning of πλήρωμα.*

[47] Col. II, 20: *'Εν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς.* Este texto será explicado en el segundo tomo.

hecho carne, que se digna plantar un momento su tienda (*ἐσκήνωσεν*) en medio de nosotros; y en San Pablo se trata de la *morada estable,* permanente y definitiva (*κατοικεῖ*), de la Divinidad en la Humanidad de Cristo.

En cuanto a la otra fórmula: *In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare* [48], es menester resistir a la tentación de buscar allí todavía el pleroma de la Divinidad. El contexto se opone a ello y casi no se parece el texto al precedente. Faltan allí dos palabras esenciales: *divinitatis* y *corporaliter.* Aquí se trata de la plenitud de que habla San Juan: *Vidimus... plenum gratiae et veritatis... Et de plenitudine ejus nos omnes accepimus.* La Plenitud de la Divinidad da al Salvador una Plenitud de Gracias al habitar corporalmente en El. Hay en El, por lo tanto, dos plenitudes, derivando la una de la otra. La Plenitud de Gracias acordada al Salvador depende del agrado del Padre —el sujeto del verbo *complacuit*— y está subordinada a las funciones de Jefe de la Iglesia y de Pacificador Universal. Pero no está en Cristo tal como está la Gracia en los demás santos, pues en El está de manera fija y permanente (*κατοικεῖν*); fluye naturalmente de la otra plenitud, el pleroma de la Divinidad; y es el manantial que se derrama, se desborda y cubre a los miembros de Cristo. Mientras más se compare la Epístola a los Colosenses con el Prólogo de San Juan, se descubrirán más relaciones estrechas.

En la Epístola a los Efesios, Pablo anhela que los fieles sean colmados "a la medida (*εἰς*) de toda la *plenitud* de Dios" [49]. Nosotros no creemos, con San Juan Crisóstomo, que San Pablo quiera hablar de la perfección absoluta de Dios; porque si no es inaudito que los autores sagrados nos propongan a Dios como un ideal perfecto conforme al cual debemos modelar

[48] Col. I, 19: *ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι.*

[49] Ef. III, 19: *"Ινα πληρωθῆτε εἰς πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ.* Sin el *πᾶν*, se podría entender esto así: Sed colmados de la plenitud de Dios, es decir: como Dios es pleno. Compárese esto con esto otro: Sed perfectos *como* vuestro Padre Celestial es perfecto, Mateo V. 48. Pero ¿acaso se podría decir: Sed perfectos con *toda* la perfección de Dios? — Teodoreto propone esta traducción: Sed colmados de manera que Dios habite perfectamente en vosotros; palabra por palabra: De manera de ser vosotros mismos la plenitud de Dios, o de otra manera: totalmente llenos de Dios. Véase *Σπυρίδων πληρώματα*: canastos llenos. Pero esta idea es nueva en el N. T. y no se ve la razón de ser de *πᾶν*. Queda, por lo tanto, esta alternativa: Todas las riquezas de que Dios es la fuente, todas sus perfecciones comunicables a los santos: *Ut per haec efficiamini divinae consortes naturae,* 2 Pedro I, 4. — Véase la diferencia que hay entre *πᾶν τὸ πλήρωμα τοῦ Θεοῦ* (la plenitud que pertenece a Dios o que viene de Dios, genitivo posesivo o genitivo de causa) y *πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος* (la plenitud de la Divinidad, genitivo de aposición: la Divinidad en toda su plenitud).

nuestras acciones, es ciertamente mucho más natural ver aquí la plenitud de Gracias y de Dones espirituales de que Dios es el autor. Por otra parte, entender "el pleroma de Dios" de Cristo o de la Iglesia, cuando no hay en la frase nada que nos hable ni indirectamente de Cristo ni de la Iglesia, es hacer violencia al lenguaje.

Todavía en otro lugar, el Apóstol nos representa a Jesucristo prodigando sus cuidados a la Iglesia, "hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, de manera de formar un hombre perfecto, según la edad madura de la plenitud de Cristo" [50]. El hombre perfecto es el Cristo Místico compuesto del Jefe y de los miembros y destinado a una perfección que se puede alcanzar más y más, sin llegar nunca a un límite. Si el Cuerpo correspondiera plenamente a la Cabeza, el Cristo Místico sería un hombre perfecto, en el sentido de que no le faltaría nada de la perfección que puede y debe poseer. Las imperfecciones no vienen de la Cabeza, que tiene la plenitud: derivan del cuerpo que aspira y tiende a la perfección (*ἄνδρα τέλειον*), sin poder llegar jamás a la cumbre más alta. San Pablo le propone por modelo y por medida (*εἰς μέτρον*) "la edad madura de la plenitud de Cristo", es decir, la Persona de Cristo Glorificado, en esta plenitud de perfección que el Apóstol compara a la madurez de la edad y que excluye todo progreso y todo crecimiento nuevo.

Finalmente, cuando la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, es designada con estas misteriosas palabras: *τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου* [51], sin sutilizar más y tomando el pleroma en su acepción más común, nosotros entendemos que Cristo es completado por la Iglesia,

[50] Ef. IV, 13: *μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες... εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ.* Nótese que el Apóstol escribe *οἱ πάντες* "todos juntos, colectivamente" y no *πάντες* "todos individualmente, cada uno en particular". Igualmente dice *εἰς ἄνδρα τέλειον* y no *εἰς ἄνδρας τελείους*. Lo que sigue muestra claramente que la relación indicada por nosotros está en la mente de Pablo: *αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός, κτλ.*

[51] Ef. I, 23: *ἥτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.* Dos puntos se tienen que resolver: ¿Cuál es el sentido exacto de *πλήρωμα* y cuál es la voz (pasiva o media) del participio *πληρουμένου*? — *A*) Todo el mundo conviene (contra Wetstein) en que *τὸ πλήρωμα* es una aposición de *τὸ σῶμα αὐτοῦ* y (contra Oltramare) en que no puede significar "la perfección, la obra perfecta". De tres significados de *πλήρωμα* (*cumplimiento, plenitud, complemento*), el primero no conviene aquí y se debe escoger entre los otros dos. Haupt (*Meyer's Kommentar*[6]) defiende enérgicamente el sentido de *plenitud*. A. Ewald (colección Zahn) prefiere el sentido de *complemento*; Barry (colección Ellicott) y Abbott (*Intern. Commentary*) también. Y con razón. Siendo evidente el significado de *completar* en cuanto a *πληροῦν* (véase Passow) y de *complemento* en cuanto a *πλήρωμα* (véase Thayer), nada se opone a esta explicación tan sencilla como

así como la cabeza es completada por los miembros. Jesucristo tiene necesidad de ser completado para llenarlo todo con su Plenitud, para ejercer su acción redentora; y la Iglesia lo completa como una potencia pasiva que El informa con su Virtud o como un receptáculo que El llena con sus Gracias. Por lo cual con justo título se llama a la Iglesia "el complemento de Aquel que se completa enteramente en todos" sus miembros.

En resumen, la *Plenitud de la Divinidad* es la Divinidad misma, o, en un sentido técnico, quizá en uso desde el primer siglo, "la totalidad de Ser Divino", por oposición a las partículas y a las pretendidas emanaciones de este ser.

La *Plenitud de Dios* es el conjunto de los Bienes sobrenaturales que El se complace en distribuir entre sus amigos, cuando los hace partícipes de la Naturaleza Divina, habiendo sido constituido Jesucristo depositario universal de tales Bienes.

La *Plenitud de Cristo* es la medida superabundante de Gracias que el Salvador recibe de su Padre para derramarlas sobre la Iglesia que es su Cuerpo y sobre los fieles que son sus miembros.

En un sentido muy diferente, la Iglesia es la *Plenitud de Cristo,* porque lo completa y lo perfecciona en la Economía de la Redención, puesto que la savia de la Gracia no puede llegar de la Cabeza a los miembros sino por el intermediario que es el Cuerpo.

Esta última expresión, la más notable de todas, nos conduce de la mano a la teoría del Cristo Místico que debemos estudiar ahora brevemente.

natural. — B) Algunos autores (Abbott, Ewald) que explican la palabra *πλήρωμα* como nosotros, tomando el participio *πληρουμένου* en el medio transitivo, presentan esta antítesis: "La Iglesia es el *complemento* de Aquel que *completa* todas las cosas". Pero es preferible tomar *πληρουμένου* en pasivo (*que es completado*) o mejor aún en el medio reflexivo (*que se completa*). No se puede oponer a esto el acusativo *τὰ πάντα,* porque esta es una locución adverbial que significa "enteramente, del todo" (Herodoto, I, 122; v. 97; Jenofonte, *Anab.* II, I, 1: *οἰόμενοι τὰ πάντα νικᾶν*). Véase el *Lexicon* de Scott.

Se puede consultar el erudito artículo de J. Armitage Robinson, *The Church as the Fulfilment of the Christ* (en *The Expositor,* 5/a. Serie, t. VIII, 1898, p. 241-259). El autor relaciona nuestro texto con Col. I, 24: *ἀνταναπληρῶ τὰ ὑστερήματα τῶν θλίψεων τοῦ Χριστοῦ.* El ve la expresión *τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* como una especie de locución adverbial, semejante a la inglesa "all in all" o a la griega clásica *παντάπασιν* pero con mayor énfasis y nos invita a compararla con I Cor. XII, 6; XV, 28; Col. III, 1. Finalmente, cita a favor de su exégesis la antigua traducción latina: *supplementum ejus qui omnia et in omnibus impletur,* la primera traducción siríaca, las traducciones coptas, a San Juan Crisóstomo y, sobre todo, el sagacísimo comentario de Orígenes, que nos ha sido conservado en las cadenas bíblicas.

CAPITULO III

LA IGLESIA CUERPO MISTICO DE CRISTO

I. *El Cristo Místico.*

1. *Analogía del cuerpo humano.* — 2. *El Alma del Cuerpo Místico.* — 3. *La Cabeza del Cuerpo Místico.*

1. La materia principal de la Epístola a los Colosenses era la Persona misma de Cristo; la de la Epístola a los Efesios es la Iglesia, prolongamiento de Cristo en el tiempo y en el espacio, complemento o *pleroma* de Cristo.

El Apóstol toma a Cristo en dos sentidos muy diferentes. Cuando identifica al verdadero linaje de Abraham, al conjunto de los creyentes, con Cristo [1], cuando asegura que en el Bautismo somos sumergidos, sepultados en Cristo [2], cuando dice que Cristo tiene muchos miembros y que nosotros somos esos miembros [3], no habla del Cristo natural sino del Cristo Místico. El Cristo natural, el Verbo Encarnado, el Sacerdote-Víctima del Calvario, es una parte y la principal del Cristo Místico; no es el Cristo Místico todo entero. El Cristo Místico es la verdadera Viña con sus sarmientos; es el Olivo entero con sus ramos, es Jesús el Esposo con la Iglesia que es la Esposa, es la Cabeza con todos sus miembros. El Cristo natural nos rescata, el Cristo Místico nos santifica; el Cristo natural murió por nosotros, el Cristo Místico vive en nosotros; el Cristo natural nos reconcilia con su Padre, el Cristo Místico nos unifica en El. En una palabra, el Cristo Místico es la Iglesia que completa a su Jefe y que es completada por El.

[1] Gal. III, 16.
[2] Rom. VI, 3.
[3] I Cor. XII, 12; Gal. III, 27, etc.

La teoría del Cuerpo Místico no es el fruto de los años. No hay en ella un desenvolvimiento gradual que reconstruir: no tiene historia. Aparte de sus aplicaciones y de sus consecuencias, esa teoría está contenida toda entera en estas palabras del Salvador a Pablo: "Yo soy Jesús a quien tú persigues". Sería tanto como no entender nada, el ver allí una simple abstracción, un puro ente de razón. Esto es una realidad del orden moral, pero una verdadera realidad, puesto que ella es la materia de atribuciones, de propiedades y de derechos. Místico no es algo opuesto a real, pues hay realidades fuera de lo que se palpa y de lo que se pesa. Notemos, sin embargo, que esta realidad se expresa por una metáfora, como todos los objetos materiales y suprasensibles; y para comprender bien el valor de un término metafórico, es menester recurrir a la comparación latente bajo la metáfora. La mejor ilustración del Cuerpo Místico será, por lo tanto, la analogía del cuerpo humano.

Dos cosas son esenciales para un organismo perfecto: la variedad de los órganos, con la diversidad de sitios, de estructura y de funciones que eso implica; y luego, la unidad de esos órganos en un principio común de vida y de movimiento. Sin diversidad de partes se tendría una masa inerte, no un organismo; sin unidad de fuerza motriz y de principio vital se tendría un agregado de seres vivientes, no un cuerpo animado. A estas dos condiciones primordiales se agrega la relación de dependencia, contenida implícitamente en la idea de organismo, por la cual los miembros reciben la influencia los unos de los otros y se hacen aptos para una acción colectiva. Muy lejos de perjudicar a la unidad, la diversidad la embellece y la perfecciona. "El cuerpo no es un solo miembro sino muchos... Si todo no fuera más que un solo miembro, ¿dónde estaría el cuerpo?" Diversidad de órganos, identidad de vida: tal es la fórmula del cuerpo humano y tal es también la fórmula del Cuerpo Místico.

2. Todo cuerpo vivo necesita de una alma y de una cabeza: el Alma del Cuerpo Místico es el Espíritu Santo; la Cabeza es la persona adorable de Jesucristo.

No solamente el Espíritu Santo habita en la Iglesia y en cada uno de los justos como en su propio Templo [4], sino que es también como un principio de cohesión, de movimiento y de vida [5]. Y no obra en nosotros como si estuviera fuera de nosotros: se mezcla tan íntimamente en nuestra actividad interior que nuestra actividad es la suya y la suya es la nuestra. De esta

[4] Rom. VIII, 9-11; I Cor. III, 16; VI, 19.

[5] I Cor. XII, 4-11; Ef. IV, 4.

manera nosotros vivimos por El, somos movidos por El [6]. Es El, en efecto, quien, haciendo subir de nuestro corazón a nuestros labios el nombre de "Padre", atestigua que nosotros somos los hijos de Dios. Así como la forma especifica al ser, la presencia en nosotros del Espíritu vivificador nos confiere nuestra dignidad sobrenatural, la filiación adoptiva [7]. Siendo el Espíritu Santo el Espíritu del Señor, por El es por quien nosotros nos hacemos *conforme* a la imagen del Hijo de Dios. Porque "aquel que adhiere al Señor es un mismo Espíritu" [8] con El, en cuanto que está envuelto en la misma atmósfera de vida divina. Por lo cual San Pablo, cada vez que habla de nuestra *transformación* sobrenatural, tiene el cuidado de hacer intervenir al Espíritu de Dios [9].

Puesto que tal es el papel del Espíritu Santo, es menester que El tenga parte en el nacimiento del Cristo Místico; o, más bien dicho, en su crecimiento y en su desarrollo, porque el Cristo Místico ya no tiene que nacer. Los elementos del organismo humano viven o mueren según la asistencia o abandono del alma; y lo mismo ocurre con los elementos que forman el Cuerpo Místico: "El cuerpo es uno, aunque tenga muchos miembros, pues todos los miembros del cuerpo no forman, a pesar de su número, más que un solo cuerpo. Lo mismo es en Cristo: en efecto, todos nosotros fuimos bautizados en el mismo Espíritu en un mismo cuerpo... y todos nosotros fuimos abrevados en un solo y mismo Espíritu" [10]. Si se tratara aquí de la bebida Eucarística, esta sería una manera de hablar muy atrevida y demasiado rara. El aoristo grego muestra que se trata de un hecho único; por lo cual no podemos pensar sino en la recepción del Espíritu Santo por la imposición de las manos, es decir, en la Confirmación. Consiguientemente, el Bautismo y la Confirmación son los Sacramentos que nos incorporan al Cristo Místico, y esto en virtud de un influjo del Espíritu Santo que nos pone en comunicación vital con la Cabeza y en relación orgánica entre nosotros, doble relación que San Pablo designa con una expresión felicísima: la *comunión del Espíritu* [11].

3. Quien dice cabeza dice preeminencia y superioridad, influjo vital

[6] Rom. XII, 11; IX, 14; Gal. V, 16.18.25.

[7] Rom. VIII, 14-17.

[8] I Cor. VI, 17.

[9] II Cor. III, 18.

[10] I Cor. XII, 12-13.

[11] II Cor. XIII, 13; Fil. II, 1 (κοινωνία πνεύματος). La *comunidad* de ideas, de sentimientos, es directamente la obra del Espíritu Santo en las almas de los fieles, pero esta comunidad misma supone una participación *común* de los dones del Espíritu Santo.

y comunidad de naturaleza, principio de unidad y medida de perfección. Estas son, en efecto, las diversas relaciones que el Apóstol enseña en los seis pasajes en que Jesucristo es representado como Jefe de la Iglesia, discretamente todavía y sin insistencia en la Epístola a los Colosenses, con mayor decisión y con absoluto aplomo en la Epístola a los Efesios:

Cristo es el jefe *de todo principado y de toda potestad* [12].

El es la cabeza *del cuerpo, (a saber) de la Iglesia* [13].

Como el marido es el jefe *de la mujer, así Cristo es el* jefe *de la Iglesia, siendo el salvador de su propio cuerpo* [14].

Dios lo ha dado por jefe *soberano a la Iglesia, que es su cuerpo, el complemento de aquel que se completa enteramente en todos* [15].

No adhiriéndose a la cabeza, *de donde todo el cuerpo... toma su crecimiento* [16].

Crecemos en la medida de aquel que es la cabeza, *Cristo* [17].

El primero de estos textos expresa tan sólo la simple preeminencia. Cuando Jesucristo es llamado Jefe (o Cabeza) de todo principado y de toda potestad, es de creer que este título no tiene relación con la alegoría del cuerpo humano; porque, aun derivando entonces la Gracia de los ángeles de la mediación de Cristo, faltaría, para realizar la alegoría del cuerpo, la comunidad de naturaleza. Por lo cual Cristo es llamado Jefe de los ángeles sin que jamás se llame a los ángeles cuerpo de Cristo: lo que prueba que El es el Jefe de ellos (*κεφαλή*) únicamente por su propia dignidad supereminente.

Quizá haya que entender de la misma manera el texto siguiente: "El es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia; como El es el principio, el primogénito de entre los muertos, a fin de obtener la primacía en todo". La idea dominante del pasaje es la primacía. Por lo tanto, es posible que el Apóstol no tenga aquí en cuenta más título que el de Jefe de la Iglesia que le da a Cristo, aunque sea formal la referencia a la alegoría del cuerpo.

Pero en los cuatro pasajes restantes, la idea de la preeminencia no es ni la única ni siquiera la más saliente. En virtud de una metáfora bíblica muy usada, los esposos son una misma carne, un mismo cuerpo, cuya cabeza

[12] Col. II, 10.
[13] Col. I, 18.
[14] Ef. V, 23.
[15] Ef. I, 22.
[16] Col. II, 19.
[17] Ef. IV, 15.

es el marido, "como Cristo es el jefe de la Iglesia y el salvador de su propio cuerpo". La comparación con el cuerpo humano se complica aquí con una alusión a las mutuas relaciones de los esposos. Cristo y la Iglesia son entre sí como el marido y la mujer: por un lado amor y protección, y por el otro respeto y obediencia; pero los esposos, a su vez, son entre sí como la cabeza y el cuerpo en el compuesto humano. La unión de ellos es perfecta: son un mismo principio de operación, una misma alma, una misma vida, sin detrimento de la primacía que pertenece a la cabeza.

Más notable aún es el texto de que se trató arriba a propósito del *pleroma*: "Dios ha dado a Cristo como jefe incomparable a la Iglesia que es su cuerpo, el complemento de aquel que se completa enteramente en todos" sus miembros. Jesucristo, Dios perfecto y hombre perfecto, tiene necesidad de un complemento para formar el Cuerpo Místico. Se puede decir que desde este punto de vista no se basta El a sí mismo, así como la cabeza, que centraliza todas las sensaciones y determina todos los movimientos, no puede ejercer las funciones vitales sin un organismo que la complete y que le esté substancialmente unido. En todo rigor, la cabeza es el complemento del cuerpo con el mismo título con que el cuerpo es complemento de la cabeza; pero es natural que la parte menos noble sea presentada como el complemento de la otra.

El papel que San Pablo asigna a la cabeza, para hacer de ella el símbolo de Cristo, es verdaderamente extraordinario cuando previene a los fieles contra los iluminados de Colosas, precursores de los fautores de cismas y de herejías:

Que nadie os prive [de la palma], so capa de humildad y de culto a los ángeles, fundándose en sus visiones, vanamente hinchado [de orgullo] en su intelecto carnal y no adhiriéndose a la cabeza, de la que todo el cuerpo, sostenido y unido todo por medio de las coyunturas y de ligaduras, recibe el crecimiento [querido] de Dios [18].

[18] Col. II, 18:

Μηδεὶς ὑμᾶς καταβραβευέτω θέλων ἐν ταπεινοφροσύνῃ καὶ θρησκείᾳ τῶν ἀγγέλων, ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων, εἰκῇ φυσιούμενος ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ,	*A*) 18 Nemo vos seducat, volens in humilitate et religione angelorum, quae non vidit ambulans, frustra inflatus sensu carnis suae,
19 *καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλήν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα διὰ τῶν ἁφῶν καὶ συνδέσμων ἐπιχορηγούμενον καὶ συμ-*	*B*) 19 et non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus et conjunctiones subministratum et construc-

Sin parar mientes en los matices de expresión difíciles de traducir, el sentido de la frase es muy claro. Puesto que el fiel está en Cristo en la relación del miembro a la cabeza, aislarse de Cristo es condenarse uno a sí mismo a la impotencia y a la muerte: y esto es precisamente lo que hacían en la práctica los visionarios de Colosas, los cuales, abandonándose a sus sueños e hinchándose de pensamientos carnales, buscaban patronos y mediadores fuera

---

βιβαζόμενον αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ.

tum crescit in augmentum Dei.

A) El v. 18 ofrece tres dificultades principales: a) *Sentido de καταβραβευέτω*. De esta palabra no se conocen más que dos ejemplos en la antigüedad profana y se pregunta si aquí quiere decir *privar de la palma* (βραβεῖον), por una maniobra fraudulenta, o por una sentencia inicua dada en calidad de βραβεύς (árbitro de la lucha). Es preferible la segunda acepción, porque está adoptada por los comentaristas griegos, porque corresponde muy bien al v. 16 (μή τις ὑμᾶς κρινέτω) y porque da un significado muy satisfactorio sin tener en contra los dos ejemplos conocidos. — b) *Sentido de θέλων*. La mayoría de los exégetas junta θέλων a ἐν ταπεινοφροσύνη (*complaciéndose en* una [falsa] humildad y en un culto [mal entendido] de los Angeles). Otros toman θέλων absolutamente (que nadie *voluntariamente, con deliberado propósito*). Otros, finalmente, sobrentienden el infinitivo καταβραβεύειν (que nadie *queriendo* [privaros de la palma] os la quite en efecto por una devoción indiscreta). La primera interpretación es evidentemente la más sencilla; es un hebraísmo que muy bien pudo haber tomado San Pablo del uso de los Setenta. — c) *Sentido de ἃ ἑόρακεν ἐμβατεύων*, suponiendo que esta sea la verdadera lección, en lugar de ἃ μὴ ἑώρακεν del texto aceptado y de la Vulgata. Véase pág. 318 nota 17. El verbo ἐμβατεύειν significa propiamente "penetrar en, apoderarse de, invadir" y en sentido figurado "escudriñar, dedicarse a", quizá "apoyarse sobre". *Escudriñando curiosamente sus* (pretendidas) *visiones, apoyándose sobre ellas*: son expresiones que describen muy bien el estado de espíritu de los visionarios de Colosas y dan un significado que dispensa de recurrir a correcciones del texto siempre atrevidas y fundadas en simples conjeturas.

B) El v. 19 es mucho más claro en el conjunto. *a*) Con el acusativo, κρατεῖν significa "unirse fuertemente a, adherirse a", por ejemplo II Tes. II, 15: κρατεῖτε τὰς παραδόσεις (adheríos firmemente a las tradiciones), etc. — *b*) La construcción *ad sensum* τὴν κεφαλὴν ἐξ οὗ no ofrece dificultad, puesto que la *cabeza* es de hecho una *persona* y no hay necesidad de tomar ἐξ οὗ en neutro (de donde), lo que es poco natural. — *c*) Ἐπιχορηγεῖν quiere decir "proporcionar, proveer de" y el participio pasivo está bien traducido en la Vulgata por la palabra *subministratum*. — *d*) Συμβιβαζόμενον no está tan bien traducido por *constructum*, pues más bien quiere decir "ligado en conjunto, unido de manera de formar un todo", pensando en las partes componentes. — *e*) El sentido ordinario de ἁφή es "contacto" o "tocar" (el sentido del tacto). La segunda acepción no conviene aquí y, por otra parte, exigiría el nombre en singular. Es necesario, por lo tanto, detenerse en la primera. Se podrá traducir "coyunturas, articulaciones", con tal que no se entiendan por esto las partes articuladas, sino tan sólo los *puntos de contacto* de esas partes. Véase a Lightfoot sobre este texto. — *f*) Σύνδεσμος (en plural σύνδεσμοι o σύνδεσμα)

de El. La cabeza es, en efecto, para todo el cuerpo y para cada una de sus partes, un principio de unidad, de cohesión y de crecimiento; separado de la cabeza, el tronco es incapaz aun de permanecer en estado de cadáver: se desintegra rápidamente y se reduce a sus últimos elementos. La unión del cuerpo con la cabeza y el influjo vital de la cabeza sobre el cuerpo tienen lugar por medio de coyunturas y de ligamentos, tales como nervios, músculos, tendones, cartílagos. El simbolismo de esto no está explicado aquí por San Pablo; pero en el pasaje paralelo de la Epístola a los Efesios, en que se lleva la alegoría más adelante, asemeja el Apóstol con esos canales de comunicación a los Apóstoles, a los Profetas, a los Evangelistas, a los Pastores y a los Doctores; y, por lo tanto, es probable que la metáfora de los ligamentos y de las articulaciones designe también aquí a los dones carismáticos.

Véase ahora el texto paralelo, aligerado de un paréntesis extraño a nuestra materia. Pablo explica por qué ha puesto Dios en la Iglesia a personajes dotados de carismas:

El los ha establecido en vista del perfeccionamiento de los santos para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos nosotros lleguemos a la unidad de la fe, al entero conocimiento del Hijo de Dios, al estado de hombre perfecto, a la medida del pleno crecimiento de Cristo, a fin de que... siguiendo a la verdad en la caridad, en todo crezcamos en aquel que es la cabeza, Cristo.

Por El es por quien todo el cuerpo, bien organizado y unido en su conjunto, gracias al socorro mutuo de los miembros que operan cada uno según su medida, se acrecienta y se edifica en la caridad [19].

---

posee en anatomía el significado especial de "ligamento" (haz de tejidos fibrosos que unen los huesos, los cartílagos); pero esta significación técnica no debe ser impuesta aquí, pues se puede entender que se trata de los músculos, los tendones y los nervios. — *g*) El acusativo τὴν αὔξησιν (en αὔξει τὴν αὔξησιν τοῦ Θεοῦ) no es para reforzar a αὔξει, sino para llegar al complemento τοῦ Θεοῦ y señalar la naturaleza y la fuente de este crecimiento. Este es un crecimiento querido por Dios y producido por El.

Es muy sencilla la construcción de la frase. Su esqueleto es: ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα αὔξει. Dos calificativos son unidos a τὸ σῶμα para indicar las condiciones del crecimiento: es menester que el cuerpo sea "alimentado, sostenido" (ἐπιχορηγούμενον) y además "sólidamente unido en un todo" (συμβιβαζόμενον) y lo es por medio de contactos múltiples (ἁφαί), que hacen que se comuniquen entre sí las diversas partes, y por medio de los ligamentos (σύνδεσμα) que las mantienen unidas. Véase cómo ἁφαί se refiere especialmente a ἐπιχορηγούμενον y σύνδεσμα a συμβιβαζόμενον.

[19] Efesios IV, 12:

πρὸς τὸν καταρτισμὸν τῶν ἁγίων εἰς ἔργον διακονίας, εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ,

A) 12 ad consummationem sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi:

Como se ve, San Pablo mezcla y superpone las imágenes dispares de cuerpo y de edificio; y, además, considera al cuerpo a la vez como el tronco distinto de la cabeza y como el organismo todo entero: otras tantas causas de oscuridad y de embarazo. Ningún comentario puede agotar la riqueza del pensamiento de Pablo, aunque se le analice muy minuciosamente. El Cristo Místico, compuesto de la Iglesia y su Jefe, tiende a ser un *hombre perfecto*: lo que debe entenderse de una personalidad colectiva. El creci-

13 *μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ...*	*B*)	13 donec occurramus omnes in unitatem fidei, et agnitionis filii Dei, in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi...
15 *ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλή, Χριστός,*	C)	15 veritatem autem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus:
16 *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.*	*D*)	16 ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscujusque membri, augmentum corporis facit in aedificationem sui in charitate.

A). El versículo 12 depende de *ἔδωκεν* (Dios ha dado a la Iglesia los Apóstoles, los Profetas, etc., *para... para... para*): *a*) El Crisóstomo considera estos tres *para* como coordinados y dependiendo *directamente* de *ἔδωκεν*. El cambio de preposición (*πρός* y *εἰς*) no se opone a ello absolutamente, pero el lugar del segundo miembro es entonces raro y contrario a todo orden lógico. — *b*) Muchos hacen que el primer inciso dependa de *ἔδωκεν* y los otros dos (empezando por *εἰς*) paralelamente del primero (De Wette, Olshausen, etc.) o paralelamente de *ἔδωκεν*, pero en una relación diferente a la de *πρός* (Abbott: Dios ha dado los Apóstoles y los Profetas *en vista de... para... para*). — *c*) La exégesis más sencilla consiste quizá en subordinar los tres incisos entre sí: Dios estableció Apóstoles y Profetas para "perfeccionar" a los cristianos (hacerlos *aptos* para su misión; *καταρτίζειν* de *ἄρτιος* "apto, completo, perfecto"), *a fin de que* esos cristianos desempeñen bien sus ministerios y que *de esta manera* sea edificado el Cuerpo de Cristo. La única dificultad está en acordar un "ministerio" a cada cristiano; pero la palabra ministerio tiene el significado más amplio y desde el momento en que San Pablo reconoce a cada fiel la posesión de un carisma (v. 7), supone también necesariamente que cada quien tiene un ministerio que cumplir.

B). El v. 13 expresa el objeto final al cual tienden los carismas de adoctrinamiento de que se acaba de hablar: producir la unidad de Fe y de conocimiento sobrenatural a fin de impedir las fluctuaciones de doctrina y las astutas arterías de los

miento que ha tenido en cuenta aquí el Apóstol es más bien intensivo que extensivo: consiste en el aumento de la Fe y del conocimiento sobrenatural, puesto que los carismas puestos en juego son principalmente, si no exclusivamente, los necesarios para la predicación; pero tal crecimiento no se realiza sino en la Caridad, ya que sin Ella la Fe no es nada. El crecimiento en la Fe y en la Caridad debe ser proporcionado a la *fuerza de los carismas* recibidos por los fieles, porque los carismas son conferidos menos para la santificación personal de sus poseedores que para la ventaja común de la Iglesia. Siendo el objeto de este crecimiento formar un hombre perfecto, la

seductores (v. 14). Aunque el Apóstol tenga en cuenta especialmente este punto particular, ensancha su tesis y habla del crecimiento de la Iglesia en general. La Iglesia, en su conjunto, debe *tender a convertirse en un hombre perfecto* (*εἰς ἄνδρα τέλειον*), es decir, a formar en su perfección al Cristo Místico. En consecuencia, la Iglesia debe proponerse por medida y por ideal al *Cristo físico* que es el Jefe de Ella. Habiendo alcanzado El toda la plenitud querida (*πλήρωμα*), todo su desenvolvimiento normal —doble sentido de *ἡλικία*— no puede, pues, crecer más sino en sus miembros, de los cuales El sigue siendo la *medida* (*μέτρον*) ideal.

C). En el versículo 15 se expresa la condición del crecimiento que el Apóstol ha tenido principalmente en consideración: ser unido a Cristo por una Fe sincera que es animada y sostenida por la Caridad. Las palabras *ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ* van juntas y *ἀληθεύειν* no significa solamente "decir la verdad", sino "practicarla, cultivarla, amarla"; porque los verbos en *—εύω* significan hacer la acción expresada por el substantivo correspondiente en *—εια*, y *ἀλήθεια* no quiere decir solamente "veracidad" sino "verdad" en el sentido más amplio. Esta condición estaba desarrollada en el versículo 14 en su aspecto negativo: no ser inconstantes como niños (*νήπιοι*), ni levantados y sacudidos como gente sin consistencia (*κλυδωνιζόμενοι*) por los vientos de doctrinas cambiantes (*παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας*), por la acción de hombres falaces (*ἐν τῇ κυβείᾳ*: por el *engaño*, la *fullería*) de hombres trapaceros (*ἐν πανουργίᾳ*: por la *trapacería*), que no quieren sino descarriar con sus pérfidas estratagemas (*πρὸς μεθοδείαν πλάνης*).

D). El versículo 16 presenta grandes semejanzas con Col. II, 19. Las palabras esenciales son *ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται* = (El Jefe) gracias al cual todo el cuerpo *opera por sí mismo y para sí mismo* (*ποιεῖται* en tiempo medio) su crecimiento. La palabra *τοῦ σώματος* es repetida, en lugar de *αὐτοῦ*, porque este demostrativo podría referirse a *μέρος* que está antes. — Como en Col. II, 19, las condiciones del crecimiento son expresadas por dos participios; solamente *συναρμολογούμενον* es puesto en lugar de *ἐπιχορηγούμενον*, porque la idea dominante es aquí la *unidad* de la Iglesia, mientras que allá lo era la *unión* con su Jefe. Los dos participios *συναρμ.* y *συμβιβ.* son casi sinónimos, pero el primero significaría más bien *apte connexum* y el segundo *solide colligatum*. — Las palabras *διὰ πάσης ἁφῆς τῆς ἐπιχορηγίας* son interpretadas de diversas maneras. Primeramente pueden referirse a lo que precede y designar *un medio de unión* del Cuerpo Místico (Abbott), o a lo que sigue y señalar *una condición de crecimiento* de ese mismo Cuerpo (Haupt). Como la palabra *ἁφή* significa propiamente "contacto" y *ἐπιχορηγία* "abastecimiento", esta traducción: "por todo contacto con el abastecimiento" (con

medida es la perfección de la Cabeza. El Jefe de la Iglesia tiene toda *la plenitud de Gracias* que exigen su título y su papel: ha alcanzado *su edad madura*, o, cosa que viene siendo lo mismo, *su plena estatura* (según el doble sentido de la palabra griega ἡλικία); ya no podría crecer más en Sí mismo: solamente en sus miembros puede conseguirlo. Finalmente, como la condición esencial de crecimiento para cada uno de los órganos es que éstos se unan entre sí y que estén íntimamente unidos a la cabeza, de donde parte todo el influjo vital, se requiere que todas las partes estén ligadas por un sistema múltiple de tejidos y de ligamentos, que las ponen en comunicación con el centro de la vida y que hacen que la Savia Divina llegue hasta las extremidades.

En resumen, la cabeza es para San Pablo el centro de la personalidad, la liga del organismo, el foco de todo el influjo vital. Faltaría solamente saber si San Pablo aplica su concepción científica de la cabeza a Cristo, Jefe de la Iglesia, o si, al contrario, viendo lo que es Jesucristo con relación a la Iglesia, tuvo la intuición del papel de la cabeza en el compuesto humano. Y en este último caso no sería su psicología lo que prestaría colorido al lenguaje religioso, sino que las ideas religiosas ejercerían influencia sobre el lenguaje psicológico.

II. El gran Misterio.

En las Epístolas de la cautividad, principalmente en la dirigida a los Efesios, es donde se repiten con una excepcional frecuencia la mención del gran Misterio y la expresión *In Christo Jesu*. Como estos dos puntos tienen un lugar importante en la doctrina general del Apóstol y serán expuestos en otra parte con cierta extensión, nos bastará con llamar aquí sobre ellos la atención del lector.

El Misterio por excelencia es el designio, concebido por Dios desde toda la eternidad, pero revelado solamente en el Evangelio, de salvar a todos los hombres sin distinción de razas, identificándolos con el Hijo amadísimo en la unidad del Cuerpo Místico. Tan familiar nos es ahora esta idea, que apenas concebimos cómo pudo ser el artículo más característico de la enseñanza de San Pablo, al grado de haberse llamado su Evangelio; pero esta idea tan sencilla hacía tabla rasa de los privilegios y ponía fin a las pretensiones seculares de Israel. Debe pensarse en las pasiones que ella desencadenó al principio, aun en el seno de la Iglesia, en los incendios que habría causado sin la intervención de los Apóstoles, en las persecuciones que le costó al Doctor de los Gentiles, en las calumnias póstumas que le valió entre los escritores del siglo segundo. La sospecha que se tuvo de que Pablo había violado los derechos de Israel introduciendo a un extranjero en el Templo motivó el arresto del Apóstol y su encarcelamiento de cerca de cinco años [20]: por lo cual se complace él en llamarse el cautivo de Jesucristo por la causa de los Gentiles y el mártir de sus justas reivindicaciones.

el manantial de las Gracias y de los carismas) logra un sentido muy satisfactorio, con el cual podemos conformarnos. La idea puede aplicarse igualmente a la unión y al crecimiento del Cuerpo Místico.

A la doctrina del Cuerpo Místico se une también muy estrechamente la expresión *In Christo Jesu*. El Cristo aquí nombrado no es tanto el Jefe glorificado de la Iglesia cuanto el Cristo Místico que está constituido por la cabeza y los miembros, por el tronco y las ramas: es, en una palabra, el Santuario Viviente del Espíritu Santo, es el Cristo en el cual estamos injertados por la Fe, en el cual estamos sumergidos por el Bautismo, el Cristo que el Apóstol nos invita a revestirnos por la Caridad y las buenas obras.

Es secundario para nosotros el problema de saber de dónde tomó Pablo su fórmula. La cual tiene seguramente algo de insólito. No se halla nada semejante en los escritores profanos y los Padres de la Iglesia se detienen sorprendidos ante esta locución extraordinaria. Sin embargo, hallamos expresiones muy semejantes en los Setenta y sobre todo en los libros deuterocanónicos. La expresión de la Sabiduría de que "los justos viven para siempre" y de que "la recompensa de ellos está *en* el Señor" nos hace pensar, aunque no queramos, en la fórmula *In Christo Jesu*. No podía generalizarse esta manera de hablar, sino a condición de considerar a Cristo como un elemento en que se ejerce la vida y la actividad del cristiano. San Juan y San Pablo la han adoptado independientemente el uno del otro, el primero gracias a la alegoría de la Viña y el segundo gracias a la teoría del Cuerpo Místico, pero San Pablo tiene de particular que la emplea sin explicación, como una fórmula consagrada cuyo sentido no puede ser ignorado por ninguno de sus lectores.

[20] Hechos XXI, 28. La acusación de los enemigos de Pablo consiste en afirmar que éste predica contra el pueblo judío y contra la Ley. Véanse Ef. III, 1; VI, 19-20; Col. IV, 3.

CAPITULO IV

LA EPISTOLA A LOS FILIPENSES

I. El gran texto cristológico.

1. *Cuadro histórico.*—2. *La forma de Dios y la forma de esclavo.*

1. Primera conquista de Pablo sobre suelo europeo [1], Filipos fue siempre su Iglesia predilecta. En esta población ruda y sencilla de colonos romanos, había él encontrado espíritus dóciles, corazones amantes. A favor de ellos hizo Pablo una excepción a la regla absoluta que se había impuesto de no aceptar de sus neófitos ni presentes ni subsidios [2]. Conocía a fondo la sinceridad y la grandeza del amor de ellos, para que temiera quedarles obligado. Los Filipenses se mostraron dignos de tal confianza. No había allí ni herejía, ni cisma, ni facciones. Todo se reducía a ciertas rivalidades personales. La gran dificultad estaba en arreglar un pleito entre dos mujeres [3]. La virulenta arremetida contra los judaizantes se explica suficientemente por la notoriedad de sus ataques y por las preocupaciones que ellos no cesaban de causar al Apóstol, sin que sea necesario suponer la presencia o la propaganda de tales adversarios en Filipos [4].

No se busque en esta íntima conversación entre un padre y sus hijos amadísimos ni un orden perfecto ni un encadenamiento riguroso. Esta carta es la menos parecida a un tratado de Moral o de Teología. Pablo exhorta, anima, consuela y, sobre todo, se desahoga libremente. Su sentimiento dominan-

[1] Hechos XVI, 12.
[2] Fil. IV, 15-16; I Cor. IX, 12.15; II Cor. XI, 9.
[3] Fil. IV, 2-3.
[4] Fil. III, 2.3.

te es el gozo espiritual. Sin cesar repite: "Yo me regocijo en mis tribulaciones, regocijaos vosotros conmigo", al grado de que llega a sentir la necesidad de excusarse por tanta insistencia [5].

El primer motivo de regocijo es el sesgo favorable que toma el proceso en el tribunal de César. Pablo enviará a Timoteo a Filipos cuando se esclarezca más el asunto, pero "tengo confianza en el Señor —agrega— de que pronto iré yo mismo". No es que lo embriague la perspectiva de una próxima liberación: su único anhelo es que Cristo triunfe, o por la vida o por la muerte de su Apóstol: noble indiferencia que lo tiene en suspenso entre el natural deseo de vivir para trabajar todavía, hacer fructificar el Evangelio, servir al prójimo, glorificar al Divino Maestro, y la dicha de morir para estar con su amor y su vida, con Cristo. Pero el Cielo prefiere la primera alternativa: "Sé que aún viviré, que estaré con vosotros para vuestro provecho y para colmar de gozo vuestra fe". La actitud de los Judíos con relación a él, las benévolas disposiciones del pretorio, las lentitudes mismas de un proceso que tiene ya más de cuatro años, todo le hace prever un feliz desenlace.

Además —y esto es un segundo motivo de alegría— su cautividad no estorba el progreso de la predicación. Los guardias que constantemente se le cambian lo oyen hablar de Jesucristo. Su misma situación lo pone en evidencia y despierta la curiosidad: lo cual es un primer paso hacia la difusión del Evangelio. El éxito de su defensa y su liberación, que se tiene ya por cosa segura, inflaman el celo y la intrepidez de los cristianos. ¡Qué importa, después de todo, que algunos siembren la palabra de Dios estimulados por un sentimiento de envidia y por intereses de facción, que redoblen su actividad para fortificar tal o cual partido y hacer más amarga la detención del Apóstol!, con tal que Cristo sea predicado y que el Evangelio prosiga sus conquistas: "De eso me regocijo, dice Pablo olvidándose de sí mismo, y me regocijaré siempre".

Pero su mayor motivo de gozo —o al menos el más íntimo— es el inalterable afecto de los Filipenses, que esperaba tan sólo una oportunidad para "volver a florecer" con todo su encanto. Los cuidados, la abnegación, el cariño de Epafrodito, a quien Pablo llama su hermano, su colaborador, su compañero de armas, su providencia visible, lo han conmovido profundamente. Después de las angustias de una larga enfermedad de la que apenas se está reponiendo Epafrodito, este hombre generoso ha manifestado el deseo de volver a su tierra natal. Pablo lo nombra representante suyo ante sus queridos neófitos, dichoso de poder dar a Epafrodito este consuelo, que será al mismo tiempo un motivo de gozo para todos ellos.

[5] Fil. II, 18; III, 1; IV, 4; etc.

2. En medio de esta efusión de ternura paternal, en una carta llena de abandono, de rasgos delicados, de alusiones amables, es donde aparece, en el momento que menos se esperaba, la fórmula más exacta y la más perfecta de la Cristología paulina. Se queda uno estupefacto al encontrar esta sublime doctrina arrojada como de paso, en un trozo parenético, sin ánimo de entablar una controversia, como si se tratara de un Dogma conocido de mucho tiempo atrás y creído por todos, que basta recordar para utilizarlo como base de una exhortación del orden moral: hecho desconcertante en verdad y completamente inexplicable, si no se da por supuesto que la preexistencia de Cristo y la unión, en su Persona, de la Divinidad y de la Humanidad formaban parte de la catequesis apostólica y pertenecían a los artículos elementales que ningún cristiano podía ignorar.

Pablo excita a los fieles a la unión fraterna, a la humildad, a la abnegación generosa que nos hace poner por encima de nuestros propios intereses los intereses de los demás, a ejemplo de Aquel que es nuestro modelo acabado:

Tened en vosotros los sentimientos que existieron en Cristo Jesús.

Subsistiendo en la forma de Dios, no consideró como un botín la igualdad con Dios, mas se despojó El mismo tomando la forma del esclavo y hecho semejante a los hombres.

Y declarado hombre por su exterior, se rebajó (aún más) haciéndose obediente hasta la muerte y hasta la muerte de la cruz.

Por lo cual también Dios lo ha exaltado sin medida y le ha dado el nombre que está por encima de todo nombre, a fin de que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo y sobre la tierra y en los infiernos y que toda lengua confiese que el Señor Jesucristo ha entrado en la gloria de Dios Padre [6].

[6] Fil. II, 5-11: *Τοῦτο φρονεῖτε* (var. *φρονείσθω*) *ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·*

A). ὅς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·

B). καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ·

C). διὸ καὶ ὁ Θεὸς αὐτὸν ὑπερύψωσεν κτλ.

Véase cómo toda la frase depende del pronombre relativo *ὅς* (*qui*) y se refiere, consiguientemente, al mismo sujeto, a la Persona de Cristo, pero en tres diferentes estados:

A). Al Cristo preexistente, los versículos 6 y 7ª (*ὅς ἐν μορφῇ... γενόμενος*).—La traducción latina *cum in forma Dei esset* es un poco débil respecto al original griego *ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων*, porque permite suponer que tal estado es temporal y que puede cesar un día. Al contrario, *ὑπάρχων* señala mejor la *permanencia*: "existiendo entonces y todavía en la forma de Dios".

No se plantearía bien el problema en el caso de que preguntáramos si Pablo se ocupa aquí del Cristo preexistente o del Cristo histórico. Pablo habla de la persona de Jesucristo y, como de ordinario, relaciona con este sujeto único predicados que pueden convenir a la preexistencia, al estado de humillación o a la vida gloriosa. A la Exégesis toca distinguirlos y clasificarlos, conforme al sentido y al contexto.

Cuando se sabe por experiencia la suerte que suele correr el texto más sencillo entre las manos de los comentaristas, quienes lo hacen para todos lados, se experimenta una gratísima sorpresa al comprobar aquí el acuerdo casi unánime de la tradición patrística. A decir verdad, no parece que los Padres griegos y latinos sospechen aquí dificultades reales. Después de una breve exégesis, y a veces aun sin explicación, se apresuran a ponerse en campaña contra las herejías de su tiempo. Es menester oír el arranque de soberbio lirismo con que San Juan Crisóstomo convida a sus oyentes al espectáculo de los heresiarcas —Arrio, Sabelio, Marción, Valentino, Manes, Pablo de Samosata, Apolinar de Laodicea, Marcelo de Ancira, con sus comparsas Sofronio y Fotino— abatidos al mismo tiempo bajo los impetuosos golpes de Pablo. "Si en los combates del circo nada iguala al placer de ver cómo uno de los competidores choca violentamente con los carros de sus rivales y caen derribados a la vez cuadrigas y conductores y cómo aquél vuela solo de un extremo al otro de la pista, hacia el límite, término de la carrera, en medio de los aplausos y de las aclamaciones que resuenan por todas partes, como transportado por el espacio por la embriaguez del triunfo y el delirio de los espectadores, ¿¡cuál no será nuestro gozo cuando veamos cómo derriba el Apóstol de Cristo a un mismo tiempo y de un solo golpe todas las fortificaciones del error y todos los arsenales del diablo con todo y sus arquitectos!?"

Exceptuando el entusiasmo, los otros Padres tienen un lenguaje semejante. ¿No podremos decir, por lo tanto, que las dificultades señaladas por muchos exégetas modernos se deben más bien a un defecto de método, a esta manía harto común de hacer a un lado en un texto lo que es claro y que puede explicar el resto, para aferrarse tercamente a los términos oscuros o ambiguos, sin darse cuenta tampoco de que los puntos dudosos se quedan en la simple superficie del tema y de que de ninguna manera perjudican el alcance general del conjunto?

B). *Al Cristo histórico*, los versículos 7b y 8 (καὶ σχήματι... σταυροῦ).—Aquí es defectuosa la puntuación de la Vulgata. La frase debería comenzar y no terminar con estas palabras: *et habitu inventus ut homo*. En efecto, Cristo *toma* la forma de esclavo y *es hecho* semejante a los hombres en el momento de la Encarnación; pero no fue *declarado* hombre (εὑρεθείς), por el conjunto de exterioridades sensibles (σχήματι, *habitu*), sino hasta después de la Encarnación.

C). *Al Cristo glorificado*, los versículos 9-11 (διὸ καὶ... πατρός).—En διὸ καὶ (*propter quod et*) καί indica la reciprocidad y podría traducirse así: "en pago". Parece que el διό se refiere solamente a la última frase, es decir, a la humillación voluntaria de Jesús; así es que señala la *recompensa* debida a los méritos de Cristo. Si se quisiera hacer referir el διό a todo lo que precede, esa palabra señalaría entonces la *consecuencia* lógica y presentaría un sentido *virtualmente doble*: el Padre exalta a su Hijo, tanto *porque* esta exaltación *pertenece* al Hijo en cuanto Dios, como *porque* le es *debida como* recompensa en cuanto hombre.

El punto capital está en saber a cuál voluntad de Cristo se atribuye el renunciamiento que San Pablo presenta a los Filipenses como ejemplo de abnegación. La exégesis tradicional no vacila: encuentra el anonadamiento en el hecho mismo de la Encarnación y lo considera, consiguientemente, como un efecto de la Voluntad Divina. Sin embargo, algunos intérpretes, poco numerosos pero resueltos, son de otra opinión [7]. Para ellos, el renunciamiento, simultáneo si se quiere a la Encarnación, es lógicamente posterior a ella y depende, en consecuencia, de la voluntad humana. Sus razones son especiosas, sin ser decisivas. Un acto que precediera lógicamente a la Encarnación, dicen ellos, sería común a las tres Divinas Personas y no pertenecería propiamente al Cristo preexistente; ni sería para nosotros un ejemplo de humildad y de abnegación, virtudes incompatibles con la perfección de la Divinidad, ni tampoco meritorio; y Cristo no le debería su exaltación. Tampoco estas razones prueban nada. El acto en virtud del cual acepta el Verbo la Encarnación es un acto de voluntad nocional y, por lo tanto, propio de solo el Hijo; y se puede decir también que la Encarnación es considerada como función hipostática y no como acto de voluntad o de poder. Nótese que San Pablo no dice: "Tened los sentimientos que *tenía* Cristo Jesús", sino: "Tened sentimientos conforme *a lo que pasó* en Cristo Jesús". Y el sentido cristiano ha considerado siempre el hecho de la Encarnación como un estimulante de la abnegación y del renunciamiento, lo cual está autorizado por el Apóstol mismo, quien no teme proponer a nuestra imitación a Aquel que, "siendo rico" con todas las riquezas del Cielo "fue pobre a causa de nosotros para enriquecernos por su pobreza". Si se objeta que la Encarnación, ora como acto divino, ora como función hipostática, no es meritoria, es fácil la respuesta. En la frase de Pablo hay muchas acciones, de las cuales una al menos, la expresada al último —la obediencia de la Cruz— señala la voluntad humana de Cristo y reclama, como

[7] Velásquez, *Epist. ad Philip.*, t. I, p. 351, es el primer teólogo católico que sostiene este sistema. Advierte ingenuamente que él es el inventor: *Dicerem confidentius expositionem meam, si aliquem indubitatum, praeter me, auctorem ejus reperissem.* Si hubiese buscado bien, habría hallado dos predecesores: el Ambrosiaster y el Seudo-Jerónimo (Pelagio). El primero es muy neto. El segundo lo es menos. El uno y el otro previenen que sus pareceres no son aceptados.

recompensa, su exaltación gloriosa: "Se hizo obediente hasta la muerte y hasta la muerte de la cruz; por lo cual Dios lo ha exaltado". Si hubiera que referir absolutamente el "por lo cual" a todo lo que precede, sería menester decir que se indica así lo íntimamente propio tanto como lo meritorio. No hay nada, por lo tanto, que nos obligue a apartarnos de la opinión tradicional; al contrario, aun independientemente de las razones de autoridad, todo nos invita a mantenerla. Sin embargo, es justo notar que la opinión nueva de Velásquez y de sus adeptos, que deja a salvo la Divinidad de Jesucristo, es rechazada por la Exégesis más bien que por la Ortodoxia.

¿Qué significa la forma de Dios? Esta palabra *forma* designa en el Nuevo Testamento algo profundo e íntimo, muy distinto de las exterioridades y de las apariencias, algo concerniente a la esencia del ser e inseparable de ella. Este mismo significado lo hallamos también en los contemporáneos del Apóstol, Josefo y Filón. Este dice que la forma de Dios no puede recibir, como si fuera una medalla, una añadidura o un doble sello; y el otro afirma que Dios, invisible por su forma y su majestad, se nos manifiesta por sus obras y sus favores. De esta manera se explica por qué los Padres Griegos, que conocen íntimamente el valor de los términos del griego, identifican sin vacilaciones la forma de Dios y la Divinidad. Ya dan por sinónimo de forma, ora *naturaleza,* ora *substancia,* ora *esencia,* aunque no ignoran la diferencia metafísica de estos conceptos; ya entienden por forma el carácter específico, pero haciendo notar que en lo Absoluto —donde no podría haber una mezcla de acto y de potencia— el carácter específico es el ser mismo. Además, siendo la forma de Dios lo opuesto a la forma de esclavo y no pudiendo significar ésta, en definitiva, otra cosa que la naturaleza humana, "ser en la forma de Dios" y "ser Dios" son necesariamente dos locuciones equivalentes. El Verbo no podría tomar la forma de esclavo sin hacerse verdaderamente hombre, así como no puede existir en la forma de Dios sin ser verdaderamente Dios. Esta última expresión parecía a los Padres todavía más clara y menos discutible que la otra y muchos se sirven de ella para establecer contra los docetas la realidad de la naturaleza humana de Cristo. Así es que no se necesita en rigor, para nuestra conclusión, que entendamos la forma en el sentido de la *ἐντελέχεια* de Aristóteles, aunque este sentido filosófico, conocido de los contemporáneos del Apóstol, pudo muy bien haber pasado al uso ordinario [8].

---

[8] La *μορφή* de Aristóteles se opone a la materia (*ὕλη*), como el acto (*ἐντελέχεια*) se opone a la potencia (*δύναμις*). Pero, haciendo abstracción de este sentido filosófico especial, la forma radica siempre en la esencia del ser. Platón dice que le es imposible a un dios querer cambiar su forma (*Republ.* II, p. 381 c): *μένει ἀεὶ ἁπλῶς ἐν τῇ αὑτοῦ μορφῇ*. Lo mismo Filón, hablando del verdadero Dios (*Leg. ad*

Un punto muy olvidado y, sin embargo, capital es que el Verbo existía en la forma de Dios *anteriormente* a los actos de la voluntad humana y a los efectos de la Voluntad Divina. El participio presente (*ὑπάρχων*), puesto en correlación con aoristos, adquiere el sentido del imperfecto, designa la existencia sin límite de tiempo y coincide con el momento preciso de la duración expresada por el aoristo, pero lo excede por todas partes, porque precede lógicamente a este instante indivisible y no termina necesariamente con él. Además, ese mismo participio es aquí, como de ordinario, causativo —no siendo sino excepcional el sentido adversativo en estas clases de construcciones— y debe traducirse así: "*Porque* existía en la forma de Dios". La paráfrasis de Estio es, por lo tanto, excelente: *Cum esset ac sit in natura Dei, id est cum esset ac sit verus Deus* [9].

II. El despojamiento de Cristo.

1. *Exinanivit semetipsum.*—2. *La kenosis.*

1. Adrede nos habíamos saltado hasta aquí el discutido inciso *non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo sed exinanivit semetipsum,* que en realidad no agrega nada a la enseñanza del Apóstol, aunque la precisa y la circunscribe. No hay, por lo tanto, por qué extrañarse de que los

---

Caium, 14, t. II, p. 561): *Οὐ γὰρ ὥσπερ τὸ νόμισμα παράκομμα, καὶ Θεοῦ μορφὴ γίνεται.* Y Josefo (*Contra Apion.* II, 22): *Ὁ Θεὸς ἔργοις μὲν καὶ χάρισιν ἐναργής... μορφὴν δὲ καὶ μέγεθος ἡμῖν ἀφανέστατος.* De lo cual resulta que la forma es algo intrínseco a la naturaleza, inseparable, en este caso, de la Divinidad. En cuanto al N. T. véase a Lightfoot, *Philippians*[14], Londres, 1900, *The synonymes μορφή and σχῆμα,* p. 127-133.—En cuanto a la exégesis de los Padres véase la Nota I.

[9] El participio causativo *ὑπάρχων* hace abstracción del tiempo. El Crisóstomo observa muy acertadamente que *ὑπάρχων* no es *γενόμενος*. Este despierta la idea de lo transitorio (como en *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος* o en *γενόμενος ὑπήκοος*), y el otro señala la existencia estable y permanente y no es un simple sinónimo de *ὤν*. Unido a un adjetivo o a una locución adjetiva, *ὑπάρχων* da la razón de la calidad enunciada (Lucas XXIII, 50; Hechos II, 30; VII, 55; XVII, 24.29; Rom. IV, 19; I Cor. XI, 7; II Cor. VIII, 17; XII, 16). De lo cual se sigue que el estado indicado por *ὑπάρχων* no solamente coexiste en el tiempo señalado por el verbo (*ἡγήσατο*), sino que lógicamente es anterior a él. Se podría traducir así: "hallándose" o, como se lee al margen de la traducción anglicana *revisada,* "being originally". En lugar del *cum esset* de la Vulgata se podría decir más acertadamente *cum sit.*

Padres insistan poco en él y de que nos dejen adivinar sus pensamientos más bien que expresárnoslos formalmente. Tienen razón; porque las diferencias de matiz en la explicación de este detalle no afectan seriamente la significación del conjunto.

Y, primeramente, ¿qué quiere decir con precisión la igualdad con Dios? ¿Acaso es la igualdad de substancia, o la igualdad de rango y de trato? La igualdad de condición supone, indudablemente, la igualdad de naturaleza; y nadie tiene derecho a los honores divinos si no es realmente Dios. Por lo cual los Padres han podido concluir legítimamente de esta expresión la consubstancialidad de las Divinas Personas; pero lo que se quiere saber es si lo hicieron por vía de razonamiento y como teólogos, o por vía de análisis y como exégetas. Es cierto que la expresión griega (*εἶναι ἴσα Θεῷ*) no significa directamente "ser *igual* a Dios", sino "estar *al igual de* Dios, en el mismo rango que El" [10]. Y muchos Padres entienden de esta manera la igualdad con Dios, puesto que dicen que al encarnarse el Verbo renunció a ella por su naturaleza humana.

Otra duda. La expresión griega *ἐκένωσεν ἑαυτόν* puede tener, como la latina *exinanivit semetipsum,* un sentido absoluto o un sentido relativo. Tomada de manera absoluta, se deberá traducir así: "Se anonadó"; tomada relativamente, la traducción debe ser: "Se despojó" [11]. El segundo sentido es, innegablemente, el más natural; pero los comentaristas se preguntan de qué pudo despojarse el Verbo. Esto no puede ser la forma de Dios, puesto que en cualquier hipótesis la forma es inherente a la naturaleza y virtualmente idéntica con ella. ¿No se tratará, por lo tanto, de la igualdad de tratamiento y de honores? No se renuncia a la propia naturaleza, pero se puede renunciar a

[10] Esta expresión es muy común desde Homero: significa siempre "estar en un mismo pie de igualdad que algún otro" y no "ser igual a alguno". Véanse *Odys.,* XI, 304 (*τιμὴν δὲ λελόγχασ' ἶσα θεοῖσιν*); XV, 520; *Iliad.,* V, 71; XV, 439; Eurípides, *Hel.* 8 etc. El plural adverbial *ἴσα* equivale al singular neutro *ἴσον* y a las locuciones *ἐξ ἴσου, ἐν ἴσῳ, εἰς τὸ ἴσον*. La traducción de Tertuliano *pariari Deo* es muy exacta, aunque de una latinidad dudosa. La traducción anglicana *revisada* expresa bien el especial matiz del original, reemplazando por *on an equality with God* las palabras *equal to God* de la antigua traducción *autorizada.* Si Pablo hubiese querido expresar la igualdad de substancia, habría empleado el adjetivo que traducía esa idea sin ninguna ambigüedad.

[11] El adjetivo *κενός,* que propiamente significa "carente de una cosa" indicada por el contexto, toma también a menudo una acepción absoluta: "sin efecto, sin fruto, sin fuerza, sin objeto" (I Cor. XV, 14; XV, 58; véanse Ef. V, 6; Col. II, 8; I Tes. II, 1). El verbo *κενοῦν* podrá seguir esta acepción y significar "volver vano, nulo, sin efecto" (Rom. IV, 14; I Cor. I, 17; véanse I Cor. IX, 15; II Cor. IX, 3). A la Exégesis toca decidir.

los derechos que la naturaleza confiere. Manteniendo el valor exacto de estas dos expresiones, obtenemos un sentido que corresponde a una exégesis fácil y a una irreprochable Teología.

En suma, la única dificultad seria consiste en definir la relación de los miembros: "Non *rapinam* arbitratus est esse se aequalem Deo; *sed exinanivit* semetipsum (*οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν*) [12]. La palabra griega *ἁρπαγμός*, como por lo demás la latina *rapina,* puede ser activa o pasiva; en otros términos, puede significar hurto o botín. En general, los comentaristas latinos se atienen al sentido sugerido por

[12] Junto a *ἡγεῖσθαι, ποιεῖσθαι* y palabras semejantes, *ἅρπαγμα* es sinónima de *ἕρμαιον, εὕρημα,* y quiere decir "considerar como un botín, como una adquisición preciosa, como un tesoro inesperado"; Heliodoro, *Aethiop.,* VII, 11 y 20 (*οὐχ ἅρπαγμα οὐδὲ ἕρμαιον ἡγεῖται τὸ πρᾶγμα*); Plut. *De Alex. fortit.,* I, 8 (*οὐδὲ ὥσπερ ἅρπαγμα καὶ λάφυρον διανοηθείς*), etc. Cicerón traduce literalmente esta expresión griega en las *Verrinas* (*ut omnium bona praedam tuam duceres*).

Se trata de saber si es menester dar a *ἁρπαγμὸν ἡγεῖσθαι* el mismo sentido que a *ἅρπαγμα ἡγεῖσθαι*. Por su forma, el primero es activo (*robo, hurto*) y el segundo es pasivo (*presa, botín*). Pero conviene notar dos cosas: *A*). Muchos substantivos en *μός* tienen a menudo la significación pasiva; en Herodoto se pueden ver *φραγμός* (VII, 36) y *φράγμα* (VIII, 52) tomados en el mismo sentido de barrera; y de la misma manera *σταλαγμός* y *στάλαγμα* son tratados como sinónimos por Esquilo (*Eumen.* 246 y 808).—*B*). Todos los Padres griegos consideran a *ἁρπαγμός* como la equivalente de *ἅρπαγμα*. Las traducciones latinas de Orígenes y de Teodoro de Mopsuesta tienen *rapina,* pero esta palabra era pasiva tanto como activa (*cosa robada* o *acción de robar*). Fuera de los comentarios de nuestro texto, hallamos a *ἁρπαγμός* empleada absolutamente como *ἅρπαγμα* en Eusebio, *In Luc.* VI (Mai, *Nova Patr. bibl.,* IV, 165: *ὁ Πέτρος ἁρπαγμὸν τὸν διὰ τοῦ σταυροῦ θάνατον ἐποιεῖτο*) y en San Cirilo de Alejandría (*De adorat.,* I, 25: *οὐχ ἁρπαγμὸν τὴν παραίτησιν ἐποιεῖτο*).

Por otra parte, la palabra *ἁρπαγμὸς* es tan rara, que se debe renunciar a determinar su sentido, si nos atenemos al uso profano. No ha sido hallada sino en dos autores paganos, posteriores a Pablo: el gramático Frínico (Bekker, *Anecd. gr.,* I, 36, donde *ἁρπαγμός* está junto a *ἅρπασις*, siendo, por lo tanto, transitivo) y Plutarco (*De educ. puer.* 15: *τοὺς μὲν Θήβησι καὶ τοὺς Ἤλιδι φευκτέον ἔρωτας καὶ τὸν ἐν Κρήτῃ καλούμενον ἁρπαγμόν*, lección de manuscritos en lugar de *τὸν ἐκ Κρήτης* de las antiguas ediciones). Este último ejemplo muestra que *ἁρπαγμός* poseía en Creta el sentido muy especial de *raptus amasii,* significado cuyo origen no es misterioso. Se conocen bien las inmorales costumbres de los Cretenses, a las que alude Plutarco (Véase Aristóteles, *Política,* II, 8). Platón los acusa formalmente de haber inventado la fábula de Ganimedes para autorizarse sus propios desórdenes. (*Leges,* I, p. 636 D). Y para expresar el rapto de Ganimedes, u otros raptos semejantes ejecutados por los dioses, el verbo *ἁρπάζειν* estaba consagrado por el uso:

Ἤτοι μὲν ξανθὸν Γανυμήδεα μητιέτα Ζεὺς
Ἥρπασεν ὃν διὰ κάλλος.

Así canta el autor del *Himno homérico a Afrodita,* 202-3. Véase igualmente a

la Vulgata: "Como existía en la forma de Dios, el Verbo no consideró la igualdad divina como una presa o un botín de la cual se apodera uno ávidamente, por miedo a ser privado de ella si se la abandona un instante, *sino al contrario*: se despojó de ella tomando la forma de esclavo". Como se ve, la diferencia de puntuación expresa de una manera sensible la divergencia de las dos interpretaciones: en la una hay tan sólo una frase subordinada cuyo sentido no es completo sino hasta después del último miembro; y en la otra los incisos están coordinados y se podría uno detener después de la primera frase. Pero ambas afirman claramente que la igualdad divina pertenece al Verbo por derecho de nacimiento y que El puede reivindicarla sin injusticia. Cuando un Arrio insinuó que si Cristo no se había arrogado la igualdad divina era porque El mismo reconocía que no tenía derecho a ella, todos los católicos se levantaron con indignación contra esta perversa exégesis, que en nuestros días ha sido vuelta a tomar por algunos escritores heterodoxos.

Así es que desde el simple punto de vista teológico las dos interpretaciones son casi equivalentes. Pero hay cuatro razones principales para que prefiramos la interpretación de San Juan Crisóstomo y de su escuela: *la autoridad de los Padres Griegos*, mucho más idóneos para apreciar el genio del griego; *el contexto*, que hace esperar una lección de humildad más bien que la aserción directa de la dignidad de Cristo; *el léxico*, que parece imponer a la locución *ἁρπαγμὸν ἡγεῖσται* este sentido determinado; *la gramática*, finalmente, cuyas reglas se respetan mejor traduciendo *ἀλλά* por "mas" que por "sin embargo".

Píndaro (*Olymp.* I, 64) y a Ateneo (*Sophist. conviv.* XIII, 2, p. 566 D). Lo único que puede decirse es que hay una gran probabilidad de que San Pablo haya conocido esta acepción técnica y que es mayor la de que no haya él supuesto que los Filipenses la conocían. Por otra parte, yo no veo qué ventaja podríamos sacar de ello para la inteligencia de nuestro texto.

Los demás alegatos en favor del sentido activo de *ἁρπαγμός* no han dado tampoco, por lo que se ve, resultados satisfactorios. Según J. Ross (*Journal of theol. Studies*, X, 1909, p. 573-4), Jesucristo no habría considerado su igualdad con Dios como un *medio de robar* o como una *incitación al robo* (Christ Jesus did not think that to be on an equality with God spelt rapacity, plundering, self-aggrandizement). J. Agar Beet (*Expositor*, 3/a. serie, t. V, 1887, p. 115-125) ya había propuesto la siguiente traducción: "He deemed not his being equal to God *a means of grasping*".

Por mantener a todo trance el sentido transitivo de *ἁρπαγμός*, Cremer (*Wörterbuch*[9], p. 184) lo considera como expresando la acción no *in fieri* sino *in facto esse*; y propone esta traducción medianamente alambicada: "er hielt das Gottgleichsein *nicht für identisch mit dem Auftreten, dem Handeln eines ἅρπαξ*".

En cuanto a los que, como Arrio, toman *ἁρπαγμός* por *res rapienda*, lo mejor es no decir nada, puesto que es evidente que *ἁρπαγμός* no tiene esa significación.

Vamos en esta hipótesis a descomponer el pensamiento de Pablo en sus momentos sucesivos:

Cuando Cristo —preexistente en la forma de Dios y Dios, por el mismo hecho— meditaba hacerse hombre, no consideró los honores divinos, a los cuales tenía derecho, como un bien que debiera guardar celosamente.

Al contrario, se despojó de él voluntariamente haciéndose hombre, ocultando la forma de Dios bajo la forma de esclavo.

El ejemplo de humildad y de abnegación está, más que en la voluntad del Verbo que decreta los abatimientos de la vida mortal (porque esta voluntad es común a las tres Divinas Personas), en el hecho mismo de la unión hipostática.

Después de la Encarnación, la voluntad humana completa el despojamiento al aceptar la muerte de cruz, con la vida de obediencia y de anonadamiento que la prepara y que esa voluntad corona.

Y por esto —por ese acto de obediencia y de humillación voluntaria— Dios exalta a Cristo sin medida y, proporcionando la recompensa al mérito, lo hace sentar a su diestra.

2. De la mala inteligencia de nuestro texto nació la extravagante teoría de la *kenosis* [13] o despojamiento del Verbo hecho hombre. En el fondo, la kenosis debe su primer origen a la dificultad de concebir dos naturalezas completas unidas en una sola y misma persona: o una de las dos naturalezas era absorbida por la otra, o estaban mezcladas de manera de producir una naturaleza nueva, o una de las dos estaba empequeñecida a fin de que, completada por la segunda, pudiese así formar con ésta un todo único. A decir verdad, Arrio es el inventor, aunque no sea suya la palabra. Arrio admitía en Cristo tres partes: un cuerpo, una alma irracional (*ψυχὴ ἄλογος*) y el Verbo o Logos haciendo las veces del alma racional de los demás hombres. La naturaleza humana de Cristo estaba, por lo tanto, incompleta; y el Logos, que no era ni eterno, ni infinito, ni Dios en el sentido propio del término, no podía hacerse parte integrante

---

[13] La palabra *kenosis* (*κένωσις*) está tomada de la expresión *ἐκένωσεν ἑαυτόν*, Fil. II, 6. Quizá haya sido el Seudo-Hipólito, *contra Beron. et Helic.* (X, 832), el primero en servirse de ella. Todavía en este texto *κένωσιν* no es algo cierto: *ἕνωσιν* convendría lo mismo, si no mejor. San Gregorio de Nacianzo, *Orat.*, XXXVII, 3 (XXXVI, 285) da de ella una definición excelente: *κένωσιν λέγω τὴν τῆς δόξης οἷον ὕφεσίν τε καὶ ἐλάττωσιν.* Por lo demás, los textos de los Padres no tienen nada de común con los sistemas de la *kenosis* moderna. Se les encuentra discutidos en el artículo *Kenosis* por Loofs, *Realencykl. für protest. Theol.*[3]. t. X, 1901, p. 248-256.

de una naturaleza finita sin sufrir él mismo cierto cambio. Por lo cual los arrianos decían que el Logos no era *físicamente* inmutable, aunque lo fuese *moralmente*, como incapaz de pecado. En contra de Arrio, Apolinar de Laodicea sostiene claramente la plena divinidad del Logos; pero hace de éste, como Arrio, el tercer elemento de la única naturaleza de Cristo, quien se compone, consiguientemente, de un cuerpo, de una alma sensible o principio vital y del Logos desempeñando funciones de alma racional. Por más que proteste que en esta fusión permanece inmutable el Verbo, toda su enseñanza y las comparaciones que utiliza refutan su aserción: Cristo, en efecto, según Apolinar, no es ni enteramente Dios ni enteramente hombre, sino una mezcla de hombre y de Dios, así como la mula es un término medio entre el caballo y el asno, así como el color gris es una mezcla de blanco y de negro. Admitiendo todos los monofisitas la fusión de las dos naturalezas, debían llegar fatalmente al mismo error, a menos de que cayeran en el docetismo.

Dos ideas de Lutero contribuyeron en mucho para implantar la *kenosis* en el seno del protestantismo. Lutero sostenía, contra la opinión común, que el despojamiento de que habla San Pablo no podía haber sido realizado por la Voluntad Divina del Verbo, porque, decía él, al encarnarse el Verbo no habría podido despojarse El mismo. Además, Lutero entendía la comunicación de los idiomas en el extraño sentido de que la Naturaleza Humana de Cristo posee realmente los Atributos de la Naturaleza Divina y, recíprocamente, la Naturaleza Divina los Atributos de la Naturaleza Humana. Según esto, Jesucristo, en cuanto hombre, sería omnisciente, todopoderoso, inmenso. Los luteranos volvieron más tarde a la exégesis ordinaria entendiendo el texto de San Pablo del Verbo mismo; pero muchos aceptaron la conclusión que Lutero temía —por lo demás equivocadamente—: que el Verbo, al despojarse, había perdido alguna cosa de su Divinidad. Ya no se tardó más en ver que la comunicación de los idiomas, en el sentido de Lutero, era inadmisible, puesto que la Humanidad de Cristo no podría estar absolutamente en todas partes. Algunos quisieron salvaguardar la doctrina del maestro diciendo que la Humanidad de Cristo poseía ciertamente *en derecho* los Atributos de la Divinidad, pero que la misma Humanidad los había ocultado no haciendo de ellos sino un uso oculto y aun que ella se había despojado voluntariamente de los mismos negándose a usarlos. La mayoría agregaba, además, que los Atributos de la Naturaleza Divina pueden muy bien comunicarse a la naturaleza humana, pero no *viceversa*; y todavía hacen sus reservas en cuanto a la *ubicuidad* de la Humanidad de Cristo, ubicuidad que es, en efecto, ininteligible.

Los modernos defensores de la *kenosis* se mantienen de preferencia

sobre el terreno filosófico. Cierta filosofía identifica a la persona con la conciencia: la pérdida de la conciencia (del sentimiento del yo) equivaldría al anonadamiento de la persona. Dos conciencias en un mismo sujeto serían dos personas. Luego no hay en Cristo una conciencia divina y una conciencia humana: no hay en El más que una conciencia divina o una conciencia humana. Con estos principios, es imposible escapar de la kenosis, a menos de decir que la Humanidad de Cristo está absorbida en la Divinidad. Tomasio, el teórico del sistema, pretende que la conciencia del Verbo se convirtió en conciencia humana, capaz de evolución y de progreso. Otros piensan que la Encarnación consiste en tomar el predicado *hombre* en lugar del predicado *Dios*, cesando Dios de ser Dios (Hofmann). O Cristo dejó el Yo divino por un yo humano, habiendo cesación momentánea de la vida íntima del Verbo y cesando el Padre de engendrar al Hijo y no procediendo ya el Espíritu Santo sino del Padre solo (Gess). Muchos, deteniéndose en la herejía de Arrio y de Apolinar, hacen jugar al Verbo, en el compuesto humano, el papel de espíritu o de principio intelectual (Gaupp). De todas maneras, la Encarnación se traduce para el Verbo en la pérdida o en la disminución de la forma divina [14]. Si se opone la inmutabilidad de Dios a los sostenedores de este singular sistema, éstos responden o que nosotros no sabemos en qué consiste la inmutabilidad divina, o que Dios puede hacer todo aquello que no sea incompatible con su carácter moral, que en otros términos es su santidad.

Ya dijimos en qué consiste, para el Hijo de Dios, el despojamiento de la Encarnación. Quiso El libremente unirse a una naturaleza sometida a limi-

---

[14] Quien tenga la curiosidad de conocer estas locas elucubraciones no tiene más que leer a Dorner. *Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes* (*mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältniss zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben*), en *Jarhbücher f. deutsche Theol.*, t. I, 1856, p. 361-416 (*Die neueren Läugnungen der Unveränderlichkeit des persönlichen Gottes*) y t. II, 1857, p. 440-500 (*Die Geschichte der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher nach ihren Hauptzügen historisch-kritisch dargestellt*) con dos réplicas a Dorner por Liebner, *Christologisches, Ibid.*, t. III, p. 349-366 y por Hasse, *Ueber die Unveränderlichkeit Gottes und die Lehre von der Kenosis des göttlichen Logos mit Rücksicht auf die neuesten christol. Verhandlungen, Ibid.*, t. III, p. 366-417.

No sería ni posible ni útil mencionar todas las formas modernas de la *kenosis*. Bruce las coloca, en la obra titulada *The Humiliation of Christ*, bajo cuatro tipos generales que él llama así: 1. *absolute dualistic*, 2. *absolute metamorphic*, 3. *absolute semimetamorphic*, 4. *real but relative*. La *kenosis* es relativa o absoluta según que el Logos se prive parcial o totalmente de los Atributos Divinos; y es dualista o metamórfica según que el Logos siga siendo distinto del alma humana de Cristo o que se identifique con ella.

taciones de todo género. Primeramente tenemos las limitaciones *metafísicas*. La Humanidad de Cristo es creada y, consiguientemente, finita: infinita en dignidad, como unida hipostáticamente a una Persona Divina, pero finita en su esencia y dotada de una perfección que no encierra todo el Poder de Dios, sin contar con que ni siquiera ocupa el grado más elevado en la escala de los seres actuales. Tenemos también las limitaciones de orden *económico*, concernientes al papel y al oficio de Redentor en el presente Plan de la Providencia: Cristo debía sufrir y morir antes de entrar en la Gloria y conquistar por su mérito una exaltación que le pertenecía por derecho de nacimiento. Y hay todavía, no sabemos en qué medida, las limitaciones *voluntarias*. No olvidemos que no influyendo la unión hipostática directamente sobre la Naturaleza Humana de Cristo, no era necesario que produjera algún cambio físico en el cuerpo, en el alma, en las facultades intelectuales de la Santa Humanidad. Y he aquí un vasto campo dejado al renunciamiento voluntario. Cristo quiso nacer pobre; se cargó espontáneamente con nuestros dolores y con nuestras flaquezas; conoció las tentaciones y las angustias de la agonía; se hizo esclavo de sus hermanos adoptivos; y, sobre todo, renunció, respecto a su existencia terrena, a los honores divinos que le correspondían por derecho. Por este despojamiento voluntario, ejecutado en su Sagrada Humanidad, el Verbo se despojó a Sí mismo, puesto que no forma con Ella sino una sola Persona.

LIBRO QUINTO

LAS PASTORALES

CAPITULO I

LA MANO Y EL ESPIRITU DE PABLO

I. Problema de autenticidad.

1. Tradición y verosimilitudes.—2. Estilo e ideas.

1. El nombre de *Pastorales,* que sirve para designar las tres cartas de San Pablo a sus discípulos Timoteo y Tito, no es anterior a la mitad del siglo XVIII, ni es muy feliz; pero como está ahora consagrado por el uso y es tan conciso, no vemos ningún inconveniente en conservarlo para indicar con una sola palabra ese grupo de Epístolas estrechamente emparentadas por la fecha, el estilo y la materia.

Sin discutir aquí en detalle los textos de San Bernabé, de San Clemente de Roma, de San Ignacio, de San Policarpo, De San Justino, de Hegesipo, que suponen ya el conocimiento y el empleo de las Pastorales, se puede sostener que tan explícito y tan unánime es el testimonio de la tradición a favor de ellas como de las Epístolas más ciertas; porque en el caso actual, las cuestiones de autenticidad y de canonicidad se confunden: si esas cartas no son auténticas, son la obra de un falsario y jamás habrían admitido los Padres a sabiendas una superchería en el canon de los Libros inspirados. Para nada contaban las dos o tres voces discordantes —Marción, Basílides y Taciano— que rechazaban los escritos que de antemano les estigmatizaban sus errores, y Eusebio no vaciló en colocar las Pastorales entre los Libros sobre los que no hay ni la menor duda.

Desde Schleiermacher, quien declaró apócrifa, en 1807, la Primera a Timoteo, muchos críticos han extendido a las tres cartas este veredicto negativo; y la reacción de sentido común que poco a poco ha restituido al Apóstol

la mayor parte de las obras de que la escuela de Tubinga le negaba la paternidad, no ha llegado todavía a disipar todas las dudas sobre este punto. Sin embargo, numerosos eruditos contemporáneos han recorrido de nuevo la mitad de la distancia que los separaba de la tradición, viendo en las Pastorales grandes fragmentos auténticos amplificados más tarde por un desconocido deseoso de poner bajo el patronato de Pablo sus propias ideas o sus polémicas. Muchos se han esforzado por hacer una clasificación; pero sus sistemas son notoriamente arbitrarios y divergentes y no satisfacen a nadie, fuera de sus propios autores. Los partidarios de la superchería pura y simple no están fundados en mejores razones, pero al menos son más lógicos.

Cosa extraña. Las dos razones alegadas ordinariamente contra la atribución de las Pastorales al Apóstol —exceptuando lo relativo al estilo de que hablaremos más adelante— se convierten en pruebas positivas de la autenticidad. Nos referimos a la naturaleza de los errores combatidos y a la situación jerárquica de las Iglesias.

A veces se argumenta así: "Siendo del segundo siglo las Pastorales, están dirigidas seguramente contra el gnosticismo, la gran herejía de la época". O a la inversa: "Siendo dirigidas las Pastorales contra el gnosticismo, no son anteriores al segundo siglo". Cada uno de estos dos argumentos contiene una clara petición de principio, y forman, unidos, un bello ejemplo de círculo vicioso.

El gnosticismo es un Proteo de mil formas. ¿De qué gnósticos se quiere hablar? Baur señalaba a Marción, Hilgenfeld a Saturnino, otros a Valentino o a un precursor del valentinismo. Holtzmann, más prudente, se abstiene de precisar, creyendo sin duda que entre los innumerables sistemas comprendidos bajo la denominación general de gnosticismo, hallará alguno en que poder verificar la filiación de las Pastorales. Sin embargo, no hay nada de eso. Todas y cada una de las diversas sectas gnósticas del siglo II son hostiles al judaísmo y si conservan jirones del Nuevo Testamento es para mejor combatir al Antiguo. Y los personajes aludidos en las Pastorales tienen tendencias judaizantes imposibles de desconocer.

Ahora llamamos *gnósticos* a todos aquellos sueños que tenían elementos de filosofía griega u oriental y que buscaban en el dualismo una solución al problema del mal. Pero esto no era así en el siglo II. El título de gnóstico tenía entonces un sentido favorable, tanto que Clemente de Alejandría pensaba en monopolizarlo para designar al cristiano perfecto. Había sido reivindicado solamente por un grupo de sectas oscuras: ofitas o naasenos, setianos, perates y cainitas, todos ellos adoradores de la Serpiente infernal, o admiradores del primer fratricida, pero que nada tenían de común con los judaizantes

de las Pastorales. No estaban entonces considerados como *gnósticos* ni Marción, ni Valentino, ni Basílides, ni la turba de los herejes contemporáneos: encratitas, ebionitas, docetas y otros.

Por lo demás, el nombre importa poco. Lo capital es el hecho siguiente: los personajes aludidos en las Pastorales no son herejes propiamente dichos. En dos ocasiones algunos individuos son denunciados como apóstatas [1]; en otro lugar se trata de Judíos infieles [2]; pero respecto a esas gentes Tito y Timoteo no han recibido ninguna misión: no pueden ni mandarlas ni pedirles obediencia; deben tan sólo rehuirlas y hacer que también los discípulos las rehuyan. El encargo que ellos tienen es con relación a otras personas y a otras doctrinas.

¿Cuáles son esas doctrinas? Son las disquisiciones fútiles cuyo solo efecto es irritar los espíritus y atizar las disputas [3], las logomaquias [4], las vaciedades [5], los cuentos de viejas [6], las vanas comadrerías [7]. Por lo mismo, las pilmamas de estas tonterías no son herejes: no han roto con la autoridad legítima, frecuentan las asambleas cristianas, están en contacto diario con los demás fieles. Timoteo se queda precisamente en Efeso para ordenarles que cesen las habladurías [8]. Tito, por su parte, está encargado de cerrarles la boca [9]. Se les amonestará una o dos veces con caridad [10]; y solamente en el caso de que arrojen la máscara y se nieguen a obedecer se procederá contra ellos con todo rigor.

¡Qué diferencia entre esta actitud benigna y la intransigencia constante con relación a los gnósticos de cualquier secta y denominación! ¡Qué contraste también entre la actual mansedumbre de Pablo y los rayos con que amenaza a los judaizantes de Galacia, o la severidad desplegada contra los falsos doctores de Colosas! Eso se debe a que la situación es muy distinta: los predicadores de Creta y de Efeso no minan los fundamentos del Evangelio ni ponen en peligro su solidez: tan sólo empañan su brillo. Por no reflexionar en ello, los críticos se dedican a buscar en todos los sistemas gnósticos términos de comparación cuya falta de consistencia reconocen ellos mismos. No era

---

1 I Tim. I, 20; II Tim. II, 17-18.
2 Tit. I, 15-16.
3 II Tim. II, 2-3.
4 I Tim. VI, 4.
5 I Tim., VI, 20; II Tim. II, 16.
6 I Tim. IV, 7.
7 Tit. III. 9.
8 I Tim. I, 3.
9 Tit. I, 11.
10 Tit. III, 10.

necesario ir tan lejos: el *Libro de los Jubileos*, obra un poco anterior a la Era Cristiana, presenta un excelente ejemplar de las frivolidades que constituían las delicias de los novadores de Efeso y de Creta. Nada falta allí: ni las genealogías interminables, ni las fábulas judaicas, ni los cuentos de viejas, ni las disputas seniles acerca de la Thora. Esto era lo que podía entretener todavía a los neófitos que en otro tiempo habían estado en contacto con los doctores de la Sinagoga.

El segundo designio del falsario, que se traicionaría a pesar de las precauciones tomadas para no ser descubierto, sería el cuidado de favorecer la transformación monárquica del episcopado.

En el siglo II —se nos asegura— se produjo una revolución en el gobierno de la Iglesia. Del seno de los colegios de presbíteros, que presidían conjuntamente en las asambleas cristianas, surgió un individuo más influyente, más ambicioso o más hábil, que se arrogó la primacía sobre los demás. Eso no fue al principio, como se puede muy bien creerlo, sin cierta oposición de parte de los colegas desposeídos; pero tan grandes ventajas ofrecía para el bien común la centralización del poder en las manos de uno solo, que no se hizo caso de las protestas individuales y el nuevo sistema se generalizó rápidamente. Una vez hallado el principio del episcopado monárquico, se trató de darlo a conocer y de hacerlo aceptar en todas partes y de vencer todas las resistencias: tal es, se dice, el objeto del autor de las Pastorales, por lo cual se hace pasar por el Apóstol y se arma con la autoridad de éste.

¡Cuántos errores y sofismas en tan pocas líneas! Entre otras hipótesis carentes de toda prueba y de todo fundamento, se supone que Tito y Timoteo son obispos, aunque sin el nombre, y que están encargados de establecer más obispos. Nada hay tan contrario como esto a una sana exégesis y a la realidad histórica. La esencia del episcopado monárquico es ser sedentario, autónomo y permanente: quien lo posee está fijo en una diócesis, a la que gobierna de su propia autoridad, sin más límite de tiempo que el término de su vida. Pues bien, Tito y Timoteo no ejercen más que una especie de superintendencia sobre un grupo de Iglesias; y la ejercen a nombre de Pablo, como sus representantes y sus delegados, provisionalmente, prestos a dejar sus puestos y sus funciones a la primera señal del Apóstol. Pueden haber recibido —y recibieron ciertamente— la consagración episcopal; pero no son obispos en el sentido monárquico de la palabra, porque no tienen ninguna diócesis que gobernar. Las diócesis primitivas coincidieron prácticamente con la ciudad griega: comprendían la ciudad con sus arrabales y un territorio de mediocre extensión. Hubo obispos de Efeso, de Esmirna, de Pérgamo, de Gortyna, de Cnoso y de localidades mucho más pequeñas; y jamás hubo, al menos en

Oriente, obispos encargados de provincias enteras. Sin embargo, la isla de Creta, así en general, es asignada a Tito. Este debe establecer allí sacerdotes *en cada ciudad*: lo que prueba que aún no está constituido el episcopado. La jurisdicción de Timoteo excede con mucho, por lo que se ve, a lo que es la sola ciudad de Efeso con sus alrededores inmediatos; porque al dejarlo allí Pablo por un tiempo que supone que va a ser corto, le da el encargo de ordenar sacerdotes y diáconos: misión poco urgente y poco necesaria si se tratara únicamente de la pequeña minoría cristiana de una sola ciudad.

En dos puntos más, Tito y Timoteo se distinguen de los obispos sedentarios y autónomos: en que los primeros no tienen autoridad propia y en que no poseen de manera permanente su autoridad delegada. Reemplazan a Pablo durante su ausencia, con una comisión bien determinada: dar a las Iglesias dignos ministros, velar por el buen orden y cerrar la boca a los doctores imprudentes [11]. Y esta comisión es tan sólo por un tiempo relativamente breve: Tito ni siquiera esperará el retorno del Apóstol, pues tiene la orden formal de salir a reunirse con su jefe cuando Tíquico o Artemas vayan a relevarlo [12]; y, de hecho, al año siguiente lo vemos de viaje hacia Dalmacia [13].

¿Acaso estos obispos son tales como se les concebía a principios del siglo segundo, en el momento de escribir San Ignacio sus cartas? Existía a la sazón en cada ciudad un pastor único, establecido para toda su vida; y en sus manos se concentraban todos los poderes, en la medida en que él mismo creía conveniente ejercerlos personalmente: gobierno de la Iglesia, colación de todos los Sacramentos, administración de los bienes eclesiásticos y de las instituciones de caridad. Un contemporáneo de San Ignacio y, sobre todo, estando en Asia Menor —donde los críticos radicales han tenido a bien colocar la fabricación de las Pastorales— habría sido absolutamente incapaz de imaginar una situación parecida a la que nos presentan nuestras Epístolas. Pero, suponiendo que hubiese él podido ejecutar esa proeza arqueológica, lejos de contribuir a la evolución de la jerarquía, la habría hecho retroceder violentamente un medio siglo. Su obra no constituiría un progreso, sino un retroceso. Es algo increíble que las Pastorales y las cartas de San Ignacio sean productos del mismo medio social. Hesse, entre otros, lo ha comprendido perfectamente: "Las cartas de San Ignacio, dice, son sin duda posteriores a las Pastorales" [14]. Es necesario un intervalo de unos cincuenta años para expli-

---

[11] I Tim. I, 3; Tit. I, 5.
[12] Tit. III, 12.
[13] II Tim. IV, 10.
[14] H. Hesse. *Die Entstehung der Hirtenbriefe*, Halle, 1889, p. 338.

car los cambios sobrevenidos en la organización de las comunidades cristianas. Y como Hesse se obstina, a pesar de todo, en colocar las Pastorales a principios del siglo segundo, se ve constreñido a atrasar las cartas de San Ignacio hasta el reinado de Marco-Aurelio (161-180). Lo absurdo de la consecuencia debía haberlo iluminado sobre lo erróneo del punto de partida.

Al contrario, todo se vuelve sencillo y natural, si vemos en las Pastorales la obra de Pablo mismo. La situación de las iglesias de Efeso y de Creta es exactamente la que comprobamos en todas las cristiandades fundadas en vida del Apóstol, con la única diferencia de que la Iglesia de Efeso, que tenía a la sazón doce años de establecida, ha llegado ya a una fase un poco más avanzada de su desenvolvimiento.

2. Lo especioso de la dificultad del estilo reviste otra forma. Por estilo, nosotros entendemos principalmente el léxico; porque el estilo mismo, con ser menos ceñido, menos elocuente, menos vigoroso que el de los pasajes polémicos de las grandes Epístolas, no difiere gran cosa del de las partes morales. La sintaxis, es decir, lo que hay en el estilo de más personal y de menos imitable, es la misma. Por lo cual los filólogos, que son los mejores jueces en semejante materia, no expresan ninguna duda sobre la autenticidad: prueba evidente de que las dificultades nacen menos del estilo mismo, que de una idea preconcebida y de que para apoyarla se inventa el argumento del lenguaje. La proporción de los términos nuevos es, ciertamente, considerable; desaparecen por completo algunas locuciones familiares en Pablo y ciertas partículas de las que parece que éste no puede prescindir; y, en cambio, en todas las páginas se hallan expresiones que no son de su manera de hablar, giros que le son extraños. Como los argumentos de este género no hacen prueba sino mediante la acumulación de los detalles, se ha formado una lista de las palabras paulinas que en vano se buscan en las Pastorales y, a guisa de contraprueba, toda una serie de locuciones, frecuentes en las Pastorales y ausentes de los otros escritos de Pablo. Pero el examen atento de esas listas no da un resultado decisivo. La piedra de toque del estilo debe ser manejada con gran seriedad. Se han hecho ensayos con Platón, con Dante, con Shakespeare, con Bossuet, para llegar siempre a las conclusiones más imprevistas. Y es que el vocabulario de los escritores se modifica y se transforma con la edad: se enriquece o se empobrece de manera curiosísima; palabras favoritas quedan luego completamente abandonadas; las substituyen otras por un tiempo, hasta que se echa mano nuevamente de términos que parecían olvidados. Hay en esto un interesante problema de psicología que conviene estudiar a fondo antes de formular aforismos.

El problema se complica todavía más en el caso de un autor que no tiene

preocupaciones de purista. La lengua materna de Pablo era el hebreo tanto como el griego y, aun sin tener en cuenta la parte que sus diversos secretarios pudieron tener en la redacción de las cartas, su vocabulario fue sin duda influenciado por tantos dialectos e idiomas cuantos oyó el Apóstol en sus viajes. Por otra parte, las nuevas materias tratadas en las Pastorales necesitaban una ampliación del léxico. Más de la mitad de los vocablos especiales de este grupo de Epístolas caracterizan, ora a los falsos doctores y sus falsas doctrinas, ora la moral que conviene oponerles, ora las cualidades exigidas de los sacerdotes y de los diáconos. La presencia de la mayor parte de los demás vocablos es puramente accidental y a quien se extrañe de no hallar fuera de las Pastorales las palabras "manto, pergamino, estómago, herrero, pudor, temor, ancestros, abuela", es necesario preguntarle por qué cosas tan raras como el agua y el viento se hallan mencionadas únicamente en la Epístola a los Efesios. Estas investigaciones tan detalladas son juegos de paciencia que pueden dar lugar a útiles observaciones filológicas, pero que degeneran harto frecuentemente en meras puerilidades.

Algo más significativo que la lengua es la doctrina. Los críticos más hostiles a la autenticidad se ven obligados a convenir en que las Pastorales tienen el sello de un mismo autor y en que este autor, quienquiera que sea, está muy familiarizado con la enseñanza de San Pablo. Examinándolas de cerca, se verá que la mayor parte de las materias especiales de nuestras Epístolas tienen sus puntos de enlace en las cartas de la cautividad. Estas últimas ocupan una posición notoriamente intermedia y son como un punto de unión entre las grandes Epístolas y las Pastorales. Concretémonos a dos o tres ejemplos.

Cuando apareció la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor para los hombres, entonces, no en virtud de obras que nosotros hubiésemos hecho en un estado de justicia, sino según su misericordia, El nos salvó por el baño de regeneración y la renovación del Espíritu Santo, Espíritu que El derramó copiosamente por Jesucristo nuestro Salvador, a fin de que, justificados por su gracia, vengamos a ser en esperanza herederos de la vida eterna [15].

[15] Tit. III, 4-6: *Ὅτε δὲ ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ, οὐκ ἐξ ἔργων τῶν ἐν δικαιοσύνῃ ἃ ἐποιήσαμεν ἡμεῖς ἀλλὰ κατὰ τὸ αὐτοῦ ἔλεος ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλινγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου, οὗ ἐξέχεεν ἐφ' ἡμᾶς πλουσίως διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, ἵνα δικαιωθέντες τῇ ἐκείνου χάριτι κληρονόμοι γενηθῶμεν κατ' ἐλπίδα ζωῆς αἰωνίου.* Este texto se presta admirablemente al estudio de las relaciones y de las diferencias entre las Pastorales y el resto de las Epístolas de Pablo. Ya señalamos muchas en el texto; pero no será inútil agregar aquí todavía algunas otras. *a*) *χρησ-*

Casi no hay aquí ni una sola expresión que no descubra a San Pablo. El "baño de regeneración y de renovación", que es evidentemente el Bautismo, recibió ya el nombre de *baño* en la Epístola a los Efesios y este nombre no reaparece en ninguna parte del Nuevo Testamento. La idea, si no el término mismo de "regeneración", se repite frecuentemente en los escritos canónicos, particularmente en San Pablo. Hablando con propiedad, el Bautismo no es la regeneración sino el instrumento de la regeneración: es el seno materno que nos da a luz y nos reviste de Cristo, no como de una vestidura exterior, sino como de una forma vital que cambia nuestras más íntimas relaciones y hace de nosotros una criatura nueva. La palabra, tanto como la idea de "renovación", pertenece propiamente a San Pablo, y también la manera como se produce esta renovación gracias a la intervención del Espíritu Santo, derramado en nuestros corazones por el Padre o por el Hijo, indistintamente. Muy paulino es también el papel de la Gracia. Se rechaza la hipótesis de una justicia propia; es negada la influencia de las obras; se deja todo a la Misericordia. El estado de Justicia nos constituye en *herederos* de la Vida eterna y, como en San Pablo, nosotros somos salvos desde aquí abajo, de hecho y en esperanza. Es cierto que la antigua antítesis "obras y fe" es substituida aquí por la antítesis "obras y gracia", pero la tendencia a esta substitución se manifiesta ya en las Epístolas de la cautividad, como si Pablo quisiera destruir de una vez el desdichado equívoco cuyo pretexto había sido su doctrina, a saber, que las obras son inútiles y que la Fe suple en todo. Puede ser también que, a medida que se alejaba más de los orígenes, el acto de Fe pareciera menos indisolublemente ligado al Bautismo y a la Justificación. Los hijos de las familias cristianas nacían candidatos al Bautismo y poco a poco se fueron acos-

τότης es una palabra *paulina*, lo mismo que χρηστεύομαι y χρηστολογία.—*b*) Φιλανθρωπία no es empleada por San Pablo, pero la predilección por los compuestos de φιλός, que se observa en las Pastorales, se nota también en las otras cartas.—*c*) Dios no es llamado en otras partes σωτήρ, título reservado al Hijo. Pero es sabido que Pablo acostumbra aplicar al Hijo todo lo que pertenece al Padre, y recíprocamente.—*d*) Λουτρόν es paulina (Ef. V, 26) y precisamente para designar el Bautismo.—*e*) Ἀνακαίνωσις es paulina (Rom. XII, 2), justamente en el mismo sentido; lo mismo que ἀνακαινόω (II Cor. IV, 16; Col. III, 10).—*f*) Δικαιόω, δικαιοσύνη, ἔλεος y χάρις no son palabras exclusivamente paulinas, pero San Pablo las emplea con gran frecuencia y tal como están empleadas aquí.—*g*) Otro tanto se podrá decir de κληρονόμος y de ἐλπίς, en el contexto en que se hallan.—*h*) Πλουσίως es completamente del estilo de Pablo, quien con ese término acostumbra designar la *riqueza* de la Misericordia y de la Sabiduría divinas.—*i*) Pero lo que hay quizá de más característico es la *salvación* presentada como un hecho ya realizado (ἔσωσεν ἡμᾶς) y que es, sin embargo, el objeto de nuestra Esperanza (κατ' ἐλπίδα).—Es difícil admitir que un falsario hubiese podido tener con el verdadero Pablo tantas y tan sutiles coincidencias.

tumbrando los espíritus a mirar la Fe como un hábito sobrenatural más bien que como un acto súbito que produce una revolución en todo el ser moral.

En otra parte exhorta Pablo a Timoteo para que se atreva a todo y lo sufra todo por el Evangelio de Dios "que nos ha salvado y llamado con su santa vocación, no según nuestras obras, sino según su gracia y su beneplácito. Esta gracia, que nos fue dada en Cristo antes de los tiempos sempiternos, se ha manifestado ahora por la aparición de nuestro Salvador Jesucristo, el cual ha roto el poder de la muerte y hecho resplandecer la vida y la incorrupción en medio del Evangelio" [16]. Casi no hay expresión que no sea notoriamente de la cantera de Pablo: el *designio* o beneplácito de Dios, la *incorrupción*, la *destrucción de la muerte*, la extraña locución de los *tiempos sempiternos*, opuestos al ahora evangélico, donde *se manifiesta* la Gracia decretada antes de los siglos. Ordinariamente, Pablo no ve la Gloria Celestial como el término directo y exclusivo del designio o decreto divino. El beneplácito de Dios soberanamente libre e independiente, guiado por su Misericordia, y no en vista de obras y méritos preexistentes, vino a parar en la vocación, en la salvación inicial que se confunde con ella. Sin embargo, esta decisión graciosa está subordinada a la Redención de Cristo Jesús, fuera del cual no hay ni Gracia ni salvación.

Se quiere hallar estas doctrinas del más puro paulinismo, con sus fórmulas fijas y su terminología precisa, en un grupo de Epístolas en que ciertos

[16] II Tim. I, 9: (Θεοῦ) τοῦ σώσαντος ἡμᾶς καὶ καλέσαντος κλήσει ἁγίᾳ, οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν, τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσαν δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ, καταργήσαντος μὲν τὸν θάνατον φωτίσαντος δὲ ζωὴν καὶ ἀφθαρσίαν διὰ τοῦ εὐαγγελίου. Tampoco aquí estará fuera de propósito hacer resaltar algunas relaciones entre las Pastorales y las otras Epístolas. *a*) Πρόθεσις en este sentido es palabra exclusivamente paulina (Rom. VIII, 28; IX, 11; Ef. I, 11; III, 11; II Tim. I, 9; III, 10).—*b*) Ἀφθαρσία también (Rom. II, 7; I Cor. XV, 42.50.53.54; Ef. VI, 24; II Tim. I, 10).—*c*) Καταργεῖν, empleada 25 veces por Pablo, no se halla en otra parte sino en Heb. II, 14 y en Luc. XIII, 7; mas la expresión καταργεῖν τὸν θάνατον (I Cor. XV, 26; II Tim. I, 10) es doblemente notable.—*d*) No lo son menos las palabras χρόνοι αἰώνιοι (Rom. VI, 25; II Tim. I, 9; Tit. I, 2).—*e*) El φανερωθεῖσαν νῦν (II Tim. I, 10) tiene también íntimo parentesco con el φανερωθέντος νῦν de Rom. XVI, 26; y estos dos pasajes deben ser atentamente comparados en cuanto a la idea y en cuanto a la expresión.—*f*) También aquí, como en la Epístola a Tito y en las otras Epístolas de San Pablo, la salvación es presentada como un hecho consumado (τοῦ σώσαντος ἡμᾶς) e identificado con la vocación eficaz. *g*) En fin, todo mundo sabe que la fórmula tan característica ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ es neta y exclusivamente paulina.—Las identidades de pensamiento saltan a la vista y son tan frecuentes y tan sutiles que nadie que no tenga ya una idea preconcebida las atribuirá a un falsario.

teólogos heterodoxos se quejan de buscar inútilmente las teorías de Pablo sobre la Gracia y la Justificación. Esas teorías no tenían ya la forma polémica requerida por las controversias de las grandes Epístolas. No es menester comparar con estas últimas las Pastorales, sino más bien con las cartas dirigidas a los Tesalonicenses o mejor todavía con las de la cautividad.

II. Cuadro histórico.

1. *Fecha posterior de estas cartas.*—2. *Indice de autenticidad.*

1. Conviene reducir cuanto sea posible el intervalo que separa a las dos Epístolas a Timoteo, entre las cuales se intercala la carta a Tito. En efecto, vemos al Apóstol embargado por los mismos cuidados y los mismos temores y combatiendo contra los mismos errores y previniendo los mismos peligros. La uniformidad de su lenguaje revela el mismo estado de espíritu y prueba que circunstancias semejantes imprimen a sus pensamientos un curso análogo. Si nuestras conjeturas son fundadas, las Pastorales fueron escritas en el intervalo de un año, el último de la vida de Pablo.

En la primavera de 66, el Apóstol hace una gira general en Oriente. Viaja de sur a norte, a lo largo de la costa asiática, deja a Timoteo en Efeso para reprimir a los falsos doctores, y llega hasta Macedonia. Allí fue, según parece, donde escribió la primera a Timoteo, por temor a que algún obstáculo imprevisto le impidiera volver al continente asiático [17]; y quizá también para responder a las dudas de un discípulo asustado de su propia juventud y de su responsabilidad. ¿En qué momento fue Pablo a Creta a fundar esta Iglesia de la que encarga a Tito que complete la organización? No podemos decirlo. Después de esta rápida visita, hallamos al Apóstol en el camino a Nicópolis, habiendo resuelto pasar el invierno en esa ciudad [18]. Y allí es, en efecto, donde debe reunírsele Tito, una vez que desembarque en Creta Tíquico o Artemas [19]. Más tarde vuelve a bajar por la costa mediterránea; en Troas se hospeda en casa

[17] Las notas finales de los manuscritos que tienen expedida la carta en Laodicea de Frigia, o en Nicópolis, o en Atenas, o en Roma, son simplemente conjeturas más o menos fundadas.

[18] Tit. III, 12. Se trata sin duda de Actia Nicópolis, de Epiro. El Apóstol quiso sin duda volver a estar en Iliria, que había evangelizado de paso (Rom. XV, 19).

[19] Probablemente fue Artemas y no Tíquico quien relevó a Tito. Porque poco después vemos que Tíquico es enviado a Efeso (II Tim. IV, 12).

de Carpo, en la cual deja un manto y unos libros; en Mileto desembarca a Trófimo enfermo; hace escala en Corinto y deja allí a otro de sus compañeros, Erasto [20]. Pero no tenemos ningún medio de desembrollar el oscuro episodio de su aprehensión.

La segunda a Timoteo nos muestra al Apóstol prisionero en Roma. Un habitante de Efeso tuvo ocasión de saber el arresto y de localizar a Pablo después de muchas pesquisas [21]. El Apóstol siente dolorosamente el peso de la soledad. Demas acaba de abandonarlo cobardemente. El mismo Pablo hubo de enviar a Tito a Dalmacia, a Crescente a Galacia o a las Galias, a Tíquico a Efeso. Sólo Lucas está con él [22]. Ya no hay esperanza terrena: "Mi sangre va a ser derramada como una libación y se acerca la hora de mi partida. He librado el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe; me falta recibir la corona de justicia con que el Señor, el justo Juez, me recompensará ese día y no sólo a mí sino a todos aquellos que han deseado su venida gloriosa" [23]. La carta es un llamado supremo al discípulo predilecto; Pablo quiere volver a verle antes de morir y teme que sea ya demasiado tarde: tan inminente le parece el desenlace.

2. El hecho de que la composición de las Pastorales caiga fuera del cuadro histórico de los Hechos no es contra la autenticidad de ellas, sino que, muy al contrario, la fortalece con un nuevo apoyo. No se puede escapar de este dilema: "O la carrera de Pablo no concluye donde se detiene el Libro de los Hechos, o no son auténticas las cartas Pastorales". Todos los esfuerzos hechos para distribuirlas en la vida del Apóstol, en cuanto la conocemos, han sido en vano, a pesar de los prodigios de ingeniosidad. Para explicar la semejanza mutua de ellas y su desemejanza respecto de las otras, es menester ponerlas dentro de un ciclo aparte y dentro de un lapso de tiempo muy breve al final de la vida de Pablo.

Este período es para nosotros muy oscuro, como lo sería toda la historia apostólica sin el relato de los Hechos; pero la dificultad de conciliar las alusiones de las Pastorales con hechos comprobados es precisamente un índice de más en favor de la autenticidad. Un falsario, familiarizado con el estilo y los escritos de Pablo, no sembraría cuidadosamente las antilogias en una hábil imitación que quiere hacer pasar por la obra misma del maestro, pues ligaría su fingida correspondencia a circunstancias históricas, sacaría a escena a los mismos personajes y les conservaría sus papeles y sus

[20] II Tim. IV, 13-20.

[21] II Tim. I, 16-17.

[22] II Tim. IV, 10-12.

[23] II Tim. IV, 6-8.

caracteres. Si el autor de las Pastorales no fuera Pablo, habría que decir que procede en todo contra el sentido común. De buenas a primeras nos presenta a una multitud de desconocidos: Himeneo y Fileto, Figelo y Hermógenes, Loida y Eunice, Crescente, Carpo, Eubulo, Pudente, Lino, Claudia, Onesíforo, Alejandro, Artemas y Zenas. Los detalles que les conciernen son breves y precisos, como conviene en el género epistolar, en que no es necesario dar cuenta minuciosa de cada personaje. La mayor parte de los personajes están encargados de un papel que por lo que parece no están preparados para desempeñar. ¿Cómo prever la deserción de Demas y por qué se le dirige a Tesalónica? ¿Qué tenían que hacer en Creta Tíquico y Tito mismo? Erasto, Apolo y Trófimo no están donde se les esperaba. Un falsario, que estima tanto a Timoteo como para hacerlo destinatario de dos cartas apócrifas, habría idealizado su retrato; al menos no habría suprimido nada de los elogios que Pablo prodiga a su discípulo predilecto en las cartas públicas; no lo habría representado tímido, irresoluto, desconfiado de sus fuerzas y de su juventud. Hay cosas que no se inventan. La recomendación hecha a Timoteo de que beba un poco de vino a causa de su estómago débil y de llevar al Apóstol los libros y los pergaminos dejados en la casa de Carpo es encantadora como expresión de la vida real sorprendida en pleno movimiento, pero sería fría y pueril bajo la pluma de un imitador.

CAPITULO II

LA DOCTRINA DE LAS PASTORALES

I. Los errores combatidos.

1. *Errores señalados a Tito.*—2. *Errores señalados a Timoteo.*—3. *Rasgos comunes.*

1. La solicitud por mantener intacto el depósito de la Fe es, con las disposiciones relativas a la selección de los ministros sagrados, la principal materia de este grupo de cartas. El Apóstol siente la necesidad de proteger la Palabra de Dios contra los peligrosos ataques de una imaginación desenfrenada y contra los perjudiciales golpes de una ciencia rebelde. La Verdad sana y fuerte servirá de antídoto de las doctrinas perniciosas que, semejantes a la gangrena, amenazan con invadir el cuerpo de la Iglesia [1]. El peligro de contaminación hizo en San Pablo una impresión muy viva, por lo cual éste repite, casi en cada página, esas metáforas médicas. Cosa semejante le ocurre de ordinario con todas las ideas que se apoderan con fuerza de su espíritu.

[1] II Tim. II, 17: *'Ο λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει.* La expresión *νομὴν ἔχειν*, "extenderse, propagarse", se dice del fuego, de las úlceras, de las afecciones cancerosas. En el mismo orden de ideas habla San Pablo de "sana doctrina" (*ἡ ὑγιαίνουσα διδασκαλία*, I Tim. I, 10; II Tim. IV, 3; Tit. I, 9; II, 1), de "palabras sanas" (*ὑγιαίνοντες λόγοι*, I Tim. VI, 3: *λόγος ὑγιής*, II Tim. I, 13), de "personas sanas" en la Fe (Tit. I, 13; II, 2). Estas figuras eran entonces comunes: *λόγοι ὑγιαίνοντες* es de Filón, *De Abraham*, 38. Plutarco, *De aud. poet.* 4 tiene la expresión *ὑγιαίνουσαι περὶ θεῶν δόξαι.* La metáfora de la salud pide naturalmente las de enfermedad, I Tim. VI, 4 (*νοσῶν*), mancha e infección, Tit. I, 15 (*μεμιαμμένοι, μεμίανται*). Otra metáfora médica digna de ser notada es *κεκαυτηριασμένοι* (o *κεκαυστηριασμένοι*) *τὴν ἰδίαν συνείδησιν*, I Tim. IV, 2.

Antes de sacar alguna conclusión, dejemos que los textos hablen. El Apóstol escribe a Tito en estos términos:

Hay, sobre todo entre los circuncisos, muchos espíritus revoltosos, huecos charlatanes y embaucadores, a quienes es menester cerrar la boca. Trastornan familias enteras, enseñando por un vil interés lo que no se debe enseñar... Repréndelos severamente, a fin de que tengan una fe sana y no se aten a fábulas judaicas y a prescripciones de hombres que rechazan la verdad. Todo es puro para aquellos que son puros, pero nada hay puro para los impuros y los incrédulos, cuyas inteligencias y conciencias están contaminadas. Hacen ellos profesión de conocer a Dios pero lo niegan con los actos; son abominables, rebeldes e incapaces de toda buena obra [2].

Evita las disquisiciones necias, las genealogías, las contiendas, las disputas relativas a la Ley, porque son inútiles y vanas. Después de una o dos advertencias, aléjate del fautor de discordias, sabiendo que un hombre de esta especie está pervertido y que pecando se condena él mismo [3].

Los errores señalados nos presentan las características siguientes:

Se trata de doctrinas difundidas entre los fieles, porque Pablo ordena a Tito que cierre la boca a quienes las propagan, que los reprenda severamente y que en caso de obstinación se separe de ellos; pero no entendemos nosotros que estén excluidas las influencias extrañas, pues quienes "haciendo profesión de conocer a Dios lo niegan con los actos" son sin duda Judíos infieles y no judaizantes.

Esas doctrinas están dedicadas de preferencia a los cristianos reclutados en el judaísmo; son disputas relativas a la Ley, que no pueden tener por autores más que a Judíos o a judaizantes y que preparan para aceptar a los propagandistas de fábulas judaicas y de prescripciones arbitrarias

[2] Tit. I, 10-11.13-16. Es importante notar que a partir del versículo 15 cambia el sujeto y se trata en seguida de otros personajes y de otros errores. Tito debe prohibir a las gentes sometidas a su autoridad que presten oídos *a las fábulas judaicas y a los preceptos de hombres que rechazan lejos de sí la verdad.* Alude claramente a los Judíos infieles cuya funesta influencia podía hacerse sentir todavía sobre sus compatriotas convertidos a la Fe; y luego los caracteriza en los dos versículos siguientes: nada hay puro para esos impuros; en vano se engríen de conocer a Dios, puesto que de hecho lo niegan al negarse a abrazar la verdad.

[3] Tit. III, 9-11. Hay dos mandatos muy diferentes: *a*) Evitar las disputas ociosas y las disquisiciones fútiles que pueden brotar entre los fieles.—*b*) Hacer a un lado, después de una o dos advertencias, al *hereje* (αἱρετικὸν ἄνθρωπον), no ocuparse más de él y considerarlo como separado de la Iglesia (Véanse I Tim. I, 20; II Tim. IV, 14; I Cor. V, 5).

relativas a las purificaciones rituales y a la distinción de alimentos puros o impuros.

Lo que más indigna al Apóstol no es tanto la falsedad de esas doctrinas cuanto su *vaciedad* e *inutilidad.* Sus propagandistas tienen por móvil un vil interés: son *huecos charlatanes* que engañan a los sencillos con el charlatanismo de *disquisiciones necias* y de *curiosas genealogías.* En lugar de discutir con ellos, es menester mandarles callar y, si desobedecen, echarlos de la Iglesia.

2. Veamos los errores mencionados en las dos cartas a Timoteo.

Al irme a Macedonia te pedí que te quedases en Efeso para que ordenaras a ciertas gentes que no enseñasen otras doctrinas y que no se atasen a fábulas y a genealogías interminables, que suscitan discusiones más bien que adelantar la obra de Dios en la fe. El objeto de esta prescripción es la caridad que nace de un corazón puro, de una buena conciencia y de una fe sincera. Desviándose algunos de ello, se han extraviado en vanos discursos: pretenden ser doctores de la Ley y no comprenden ni lo que dicen ni lo que afirman con aplomo [4].

El Espíritu dice claramente que en los últimos tiempos algunos abandonarán la fe, adhiriéndose a espíritus de error y a doctrinas diabólicas, seducidos por la hipocresía de impostores de conciencia envilecida, quienes proscribirán el matrimonio y el uso de alimentos que Dios ha creado para ser tomados con acciones de gracias por los fieles y los seguidores de la verdad. Pues toda criatura de Dios es buena y nada se debe desechar, puesto que todo se toma con hacimiento de gracias; porque la palabra de Dios y la oración lo santifican [5].

Si alguno da otra enseñanza y no se adhiere a las saludables palabras de Nuestro Señor Jesucristo y a la doctrina conforme a la piedad, es un orgulloso, un ignorante, un hombre atacado de la enfermedad de las disquisiciones ociosas y de las disputas de palabras: de lo cual nacen la envidia, las pendencias, las calumnias, las malas sospechas, las discusiones interminables de hombres que tienen el espíritu pervertido y que, privados de la verdad, se imaginan que la piedad es un medio de lucro [6].

Conjúralos en el nombre de Dios para que eviten las disputas de palabras que no sirven sino para la ruina de los oyentes. Esfuérzate en portarte

[4] I Tim. I, 3-7.

[5] I Tim. IV, 1-4.

[6] I Tim. VI, 3-5.

delante de Dios como hombre probado, como obrero que no tiene de qué avergonzarse, que dispensa con rectitud la palabra de verdad. Huye de los discursos vanos y profanos; porque sus autores se hunden cada vez más en la impiedad y la palabra de ellos se propagará como la gangrena. De ese número son Himeneo y Fileto que se han apartado de la fe, diciendo que la resurrección ya tuvo lugar y arruinando la fe de muchos [7].

Has de saber muy bien que al fin de los tiempos sobrevendrán días difíciles. Los hombres serán egoístas, codiciosos, jactanciosos... con las apariencias de la piedad, sin tenerla en realidad. Aléjate también de esas gentes. Hay entre ellas quienes se meten en las casas y seducen a mujercillas cargadas de pecados, agitadas por pasiones de todas clases. Aprendiendo siempre, no pueden llegar jamás al conocimiento de la verdad. Como Jannes y Mambres se opusieron a Moisés, esas gentes se oponen a la verdad, corrompidas de espíritu, pervertidas en la fe. Pero no harán más progresos, porque la locura de ellos se hará patente a todos, como lo fue la de esos dos hombres [8].

Vendrá un tiempo en que los hombres no soportarán la sana doctrina. Entregados al deseo de oír lo que halague sus oídos, se darán una turba de maestros y, apartando sus oídos de la verdad, se volverán hacia las fábulas [9].

Tres de estos textos conciernen al presente y los otros tres —el segundo y los dos últimos— al porvenir [10]. Los errores actualmente en circulación tienen precisamente las características que hemos espigado de la Epístola a Tito: son doctrinas difundidas entre los fieles, puesto que Timoteo recibe el encargo de imponer silencio a quienes las propagan. Estos son evidentemente Judíos de nacionalidad, porque se ufanan de ser doctores de la Ley. Esas doctrinas en sí mismas, más que herejías, son disquisiciones ociosas propias para suscitar pendencias: disputas de palabras que no conducen a nada, huecas charlatanerías, chismes. Las expresiones que encontramos allá se repiten muchas veces aquí. La situación es, por lo tanto, idéntica.

Pero el error no puede vivir sino a condición de crecer; se propaga como el cáncer. El Apóstol prevé para el porvenir un desbordamiento de falsas doctrinas que irán de la mano con la corrupción de las costumbres:

[7] II Tim. II, 14-18.
[8] II Tim. III, 1-9.
[9] II Tim. IV, 3-4.
[10] In novissimis temporibus (I Tim. IV, 1); in novissimis diebus (II Tim. III, 1); erit tempus (II Tim. IV, 3).

no serán más que las presentes aberraciones elevadas a su más alta potencia. Ya desde ahora se agitan en las sombras. A fuerza de empeorarse, el espíritu de pendencia irá hasta el cisma; no se soportará un instante la verdad; se apostatará de la Fe; se estrechará la gente alrededor de los falsos doctores y de los falsos profetas que prediquen abiertamente doctrinas diabólicas. Ya no se tratará solamente de cuentos y de genealogías, de disputas de palabras y de pleitos relativos a la Ley, de prácticas arbitrarias y estériles: será proscrito el matrimonio, quedarán condenadas como perversas ciertas criaturas, ora bajo la influencia del dualismo, ora por un ascetismo mal entendido. Finalmente, el amor al lucro engendrará mil abusos detestables y los peores excesos se cubrirán con la máscara de la hipocresía.

3. Reuniendo todos los rasgos en un solo cuadro, sin distinguir presente de porvenir, se puede tener una idea muy exacta de los predicadores, de sus móviles y de sus doctrinas.

Los predicadores son Judíos o judaizantes: antes que nada pertenecen a la circuncisión [11]; se dicen doctores de la Ley [12]; son devotos de fábulas judaicas [13]; se entregan a disputas relativas a la Ley [14]; resisten a la Verdad como los dos célebres impostores resistieron a Moisés [15].

San Pablo habla de los seductores [16], de los hipócritas [17], de los espíritus revoltosos [18], de los huecos charlatanes [19], de los hombres de entendimiento pervertido [20], cuyas orejas no descansaban [21], incapaces de comprender la verdad [22], gentes ávidas de lucro [23] y de popularidad, que siembran la división en la Iglesia y en las familias [24], que organizan pandillas y preparan cismas.

[11] Tit. I, 10: *μάλιστα οἱ ἐκ τῆς περιτομῆς*.
[12] I Tim. I, 17: *νομοδιδάσκαλοι*.
[13] Tit. I, 14: *Ἰουδαϊκοῖς μύθοις*.
[14] Tit. III, 9: *μαχὰς νομικάς*.
[15] II Tim. III, 8.
[16] Tit. I, 10: *φρεναπάται*. Véase I Tim. IV, 1: *προσέχοντες πνεύμασι πλάνοις*.
[17] II Tim. III, 5: *ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας*.
[18] Tit. I, 10: *ἀνυπότακτοι*.
[19] I Tim. I, 6: *ματαιολογία*. Véase Tit. I, 10: *ματαιολόγοι*. Sus vanos discursos son tan sólo cuentos de viejas (I Tim. IV, 7: *μῦθοι γραώδεις*).
[20] II Tim. III, 8.
[21] II Tim. IV, 3.
[22] II Tim. III, 7.
[23] I Tim. VI, 5.10; Tit. I, 11.
[24] I Tim. III, 6.

Más que herejías, las doctrinas que ellos propagan son novedades peligrosas por su inutilidad misma, porque alimentan una curiosidad malsana, llenan la mente de quimeras y la habitúan a lo falso y a lo irreal. Una palabra muy difícil de traducir [25] resume muy bien la enseñanza de esos doctores sin encargo. En general, no enseñan cosas *contrarias* a la doctrina del Apóstol, pero enseñan cosas que él ha juzgado superfluo o peligroso enseñar y enseñan *de distinta manera* que él los artículos de su Evangelio. Pablo explica la naturaleza de esas novedades al prohibir "adherirse a fábulas y a genealogías interminables". Podría uno estar tentado a pensar en los mitógrafos griegos, en aquellos historiadores de orígenes que andaban a caza de las *fábulas* relativas a los dioses y de las *listas genealógicas,* cosas a que se reducía, en términos generales, la historia primitiva [26]. Pero las palabras de San Pablo no permiten pensar ni en las leyendas de la mitología pagana, ni en las genealogías de los dioses y de los héroes. En efecto, estas fábulas son calificadas de *judaicas* y el pasaje paralelo muestra que son difundidas por gentes *que se dicen doctores de la Ley.* Así es que no podemos ver allí más que *desatinos* o *habladurías* semejantes a las habladurías y a los desatinos de que están llenos los libros talmúdicos. En cuanto a las *genealogías interminables* y, sobre todo, sin provecho, los apócrifos del Antiguo Testamento, escritos poco más o menos en la época de Cristo, nos ofrecen

[25] I Tim. I, 3; VI, 3: *ἑτεροδιδασκαλεῖν.* Este verbo no puede significar "tener otros maestros", como lo han sostenido con una erudición mal empleada Otto, Kölling y Hesse; no viene directamente de *διδασκαλεῖν,* que no existe, sino que está formado, de la misma manera que otras palabras paulinas: *ἑτεροζυγεῖν* (II Cor. VI, 14), *ἀγαθουργεῖν* (Hechos XIV, 17), *τεκνογονεῖν* (I Tim. V, 14), *τεκνοτροφεῖν* (I Tim. V, 10), *οἰκοδεσποτεῖν* (I Tim. V, 14), de un substantivo *ἑτεροδιδάσκαλος* (Eusebio, *Hist.* III, 12) usado o no. No es dudoso el sentido de *ἑτεροδιδάσκαλος,* comparado con *καλοδιδάσκαλος* (Tit. II, 3), *νομοδιδάσκαλος* (I Tim. I, 7), *ψευδοδιδάσκαλος* (II Pedro II, 1). Este es "aquel que enseña cosa *distinta*" de lo que ha sido enseñado por Pablo. Es verdad que al alejarse de la norma apostólica se queda muy expuesto a caer en el error y que esto es lo que ocurre regularmente. Por lo cual *ἑτεροδιδασκαλεῖν,* así como *ἑτερόδοξος* y *ἑτεροδοξεῖν* (Josefo, *Bell.,* VIII, 5; San Ignacio, *Magn.,* VIII, 1; *Smyrn.,* LI, 2), reviste fácilmente una acepción peyorativa; y los Padres toman en general esta expresión en el sentido de "enseñar el error", aunque en sí misma signifique solamente "enseñar novedades". El Apóstol explica su pensamiento y nos indica la naturaleza de estas novedades cuando agrega: *μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις.*

[26] Polibio, Hist., IX, II, 1: *τὰ περὶ γενεαλογίας καὶ μύθους.* Esos relatos legendarios se llamaban *μυθογραφία* (Estrabón, I, II, 35), *μυθογραφεῖν* (*Ibid.,* III, IV, 4), del nombre *μυθογράφος* "historiador de orígenes". La historia primitiva o genealogía era designada con estas palabras: *ὁ γενεαλογικὸς τρόπος* (Polibio IX, 1, 4). Filón (*Vita Mosis,* II, 8) llama *τὸ γενεαλογικόν* a la parte histórica del Pentateuco.

más de un ejemplo. El espíritu amante de novedades se deja ofuscar con el espejismo de cualquier sofisma: "¡Oh Timoteo!, guarda el depósito, evitando las palabras profanas y vacías de sentido y las contradicciones de una seudo-ciencia, de la que se ufanan algunos que se han apartado de la fe" [27]. En primer término las disquisiciones ociosas, luego las objeciones necias y las argucias estériles y, finalmente, la pérdida de la Fe: tal es el progreso del error.

II.—Los dignatarios eclesiásticos.

1. *Sacerdotes y diáconos.*—2. *Cualidades que deben tener los candidatos.*—3. *Viudas y diaconisas.*

1. En las cartas auténticas de San Ignacio, a principios del siglo II, la terminología y las atribuciones de la jerarquía eclesiástica están ya perfectamente establecidas. Hay tres órdenes distintos: el obispo siempre único [28], los sacerdotes estrechamente asociados al obispo y tan íntimamente

[27] I Tim. VI, 20: *ἐκτρεπόμενος τὰς βεβήλους κενοφωνίας* (la Vulgata leyó: *καινοφωνίας; vocum novitates*) *καὶ ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως.* Baur veía en las últimas palabras una alusión a la famosa obra de Marción titulada *Antítesis:* opinión totalmente insostenible. San Ireneo se inspira indudablemente en nuestro texto para el título de su obra: *ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως,* pero cuando aplica el mismo texto a los gnósticos (II, XIV, 7), deja a un lado precisamente la palabra *ἀντιθέσεις* que no le dice nada. Se debe notar que en Eusebio (*Hist.,* III, XXXII, 8) las palabras: *τῷ τῆς ἀληθείας κηρύγματι τὴν ψευδώνυμον γνῶσιν ἀντικηρύττειν ἐπεχείρουν* son de Eusebio mismo y no de Hegesipo, como podría hacerlo creer la interpolación puesta por Migne entre paréntesis (XX, 284-585). En la época de Hegesipo, la palabra *γνῶσις,* con o sin el epíteto *ψευδώνυμος,* no designaba todavía a los *gnósticos,* nombre que es atribuido por San Ireneo únicamente a ciertas sectas oscuras. — Tertuliano nos enseña lo que eran las *antítesis* u *oposiciones* de Marción. En cuanto a las que San Pablo ordena que se eviten, el Crisóstomo piensa que son las objeciones fútiles, indignas de respuesta: y son llamadas *ἀντιθέσεις,* "oposiciones", simplemente porque *se oponen* a la verdadera doctrina, o quizá porque *se oponen* entre sí. ¿Será menester pensar en el método rabínico de citar a las autoridades *en pro* y *en contra* sobre cada tema? Como se trata de Judíos o de judaizantes, no es improbable la hipótesis.

[28] *Ignatii epist., Ephes.,* I, 3 (Onésimo de Efeso); *Ad Polyc.,* (Policarpo de Esmirna); *Trall.,* I, 1 (Polibio de Tralles); *Magnes.* 2 (Dámaso de Magnesia). Como todos los obispos mencionados tienen su sede fija y la ocupan solos, no hay razón

unidos entre sí que ordinariamente se les designa con el nombre colectivo de *πρεσβυτέριον* o Colegio Sacerdotal [29] y, finalmente, en el último grado, los diáconos, que deben obediencia a los sacerdotes y al obispo, así como los simples fieles les deben obediencia a esos mismos jerarcas. El obispo, los presbíteros y los diáconos constituyen el clero; el clero y los laicos constituyen la Iglesia [30]. El episcopado es monárquico y sedentario: Ignacio es obispo de Antioquía, Policarpo de Esmirna, Onésimo de Efeso, Polibio de Tralles, Dámaso de Magnesia. El obispo realiza o preside la ceremonia del Bautismo y del ágape, la celebración de los matrimonios, sobre todo la Consagración de la Eucaristía; pero le es lícito delegar su autoridad. Los sacerdotes y los diáconos no deben ejercer ninguna función que no esté plenamente autorizada por el obispo [31]. Los seglares no tienen absolutamente ninguna parte en el gobierno de la Iglesia: el papel de ellos consiste en obedecer al obispo, o al obispo y a los presbíteros, o al obispo, a los presbíteros y a los diáconos [32]; porque los dos órdenes inferiores están unidos al obispo como las cuerdas a la lira [33]: no hay sino una sola Eucaristía, una sola Carne de Cristo, un solo Cáliz de su Sangre, un solo Altar, un solo obispo con el presbiterado y los diáconos [34].

Las Pastorales revelan una organización mucho más primitiva, lo cual echa por tierra la paradoja de los críticos que las atribuyen a un falsario que en pleno siglo II quiere fomentar la jerarquía apenas en vías de formación. Sin embargo, la evolución ulterior, que se realizó muy rápidamente y en la misma forma en todas partes, con todas las características de los desenvolvimientos legítimos, demuestra que sus lineamientos generales ya habían sido trazados de antemano por los Apóstoles, conforme a las indicaciones del Señor y bajo el impulso siempre vigilante del Espíritu Santo. Tal evolución puede servirnos, por lo tanto, para interpretar los datos oscuros de la edad apostólica; pero sería un error transportar a los primeros tiempos las funciones y las denominaciones de una época posterior. Cada autor debe

para creer que fuera otra cosa en cuanto al obispo de Siria a que se refiere *Roman.*, II, 2.

[29] *Ephes.* II, 2; IV, 1; XX, 2, etc. (quince veces).

[30] *Magnes.* XIII, 1; *Smyrn.* XII, 2; *Philad.*

[31] *Smyrn.* VIII, 1-2; en cuanto al matrimonio, *Polyc.*, V, 2, *Smyrn.* IX, 1 (qui clam episcopo aliquid agit, diabolo servit).

[32] Se debe reverenciar al obispo como al Señor, *Ef.* VI, 1; *Trall.* II, 1; VII, 1.—Se debe obedecer y respetar al obispo y a los sacerdotes, *Ef.* II, 2, XX, 2; *Magn.* 2; *Trall.* XIII, 2; idem al obispo, a los sacerdotes y a los diáconos, *Philad.* VII, 1; *Trall.* III, 1; *Polyc.* VI, 1.

[33] *Ef.* IV, 1.

[34] *Philad.* 4.

ser estudiado aparte, pues no se tiene el derecho de suponer a priori que todos hablan de las mismas cosas y en los mismos términos.

En San Pablo no es algo fijo la terminología eclesiástica. Si *ἐπίσκοπος* designa siempre a un ministro sagrado, *πρεσβύτερος* se toma a menudo en el sentido de "anciano" y *διάκονος* casi nunca significa otra cosa que "servidor o ayudante". En cambio, los jefes de la Iglesia reciben a veces otros títulos: los de Tesalónica, por ejemplo, son calificados de *presidentes*. El lenguaje es todavía vacilante y puede uno extrañarse de que tan pronto hayan terminado las primeras indecisiones.

De común acuerdo se adoptó en definitiva la palabra *diácono*, de preferencia a todos los sinónimos [35], en cuanto a los ministros inferiores del culto. Quizá se descartó la palabra *δοῦλος* a causa de sus significados serviles, *ὑπηρέτης* porque hacía pensar en el sacristán de las sinagogas judías, *θεράπων* porque recordaba al custodio de ciertos oratorios idolátricos. Sea lo que fuere, *διάκονος* fue muy pronto escogida con exclusión de toda otra y es curioso ver que San Lucas no haga uso de ella a pesar de que nos refiere la elección de los siete primeros diáconos helenistas. En Pablo la palabra diácono ha recibido ya su sello jerárquico; el Apóstol saluda especialmente a los *διάκονοι* de Filipos y enumera las cualidades que debe tener el *διάκονος* para imponerle las manos. No es posible ninguna duda: se trata claramente del diaconado y de los diáconos.

En cuanto a las funciones superiores, los términos más generales, libres,

[35] La palabra *διάκονος* se halla ocho veces en el Evangelio con el significado ordinario de *servidor* (Mat. XX, 26; XXII, 13; XXIII, 11; Marc. IX, 35; X, 43; Juan II, 5.9; XII, 26) y veintidós veces en San Pablo. Los demás escritores del Nuevo Testamento no la emplean y San Lucas mismo no hace uso de ella al referir la institución de los siete diáconos helenistas, aunque designa el ministerio de ellos con el nombre de *διακονία* (Hechos VI, 1-4). — La palabra *διάκονος* tiene en San Pablo las más diversas aplicaciones. El príncipe es *διάκονος* de Dios (Rom. XIII, 4); Jesucristo lo es de la circuncisión (Rom. XV, 8); los obreros apostólicos son *διάκονοι* de Cristo (I Cor. III, 5; II Cor. III, 6; VI, 4; XI, 23). Pablo reivindica este título para sí mismo (Ef. III, 7; Col. I, 23.25; véase II Cor. XI, 23); se lo da a Timoteo (I Tes., III, 2; I Tim. IV, 6), a Tíquico (Ef. VI, 21; Col. IV, 7), a Epafras (Col. I, 7), a una mujer, Febe (Rom. XVI, 1). — Solamente tres veces *διάκονος* tiene el sentido jerárquico que nos ocupa. El Apóstol saluda a los *ἐπίσκοποι* y a los *διάκονοι* de Filipos al mismo tiempo que a la Iglesia entera (Fil. I, 1); y enumera las cualidades que deben tener los diáconos (I Tim. III, 8-14). "Ejercer el cargo de diácono" se dice dos veces *διακονεῖν* (I Tim. III, 10.13), pero este verbo conserva en otras partes sus acepciones ordinarias. En San Pablo *διακονία* significa "ministerio, servicio", en los sentidos más diversos, o designa un *carisma* particular (Rom. XII, 7; I Cor. XII, 5), pero no es palabra usada para la función de diácono.

por su misma indefinición, de toda asociación de ideas comprometedoras, eran también los más convenientes. De este número es la palabra *πρεσβύτερος* [36]. Casi todas las sociedades antiguas, al menos donde reinaba la autocracia pura, estaban gobernadas por un consejo o senado de *ancianos.* Al principio esto fue el privilegio de la edad; más tarde se convirtió en un título hereditario. En todas las épocas de la Historia Sagrada, bajo Moisés, bajo los Jueces, bajo la Monarquía, después de la cautividad, comprobamos siempre la presencia de esos ancianos. Durante el período del judaísmo propiamente dicho, ellos estaban a la cabeza de las sinagogas, ejercían en las ciudades y en los pueblos una autoridad análoga a la de nuestros munícipes, y formaban una buena parte del gran Sanhedrín de Jerusalén. Por lo cual se les menciona constantemente en el Nuevo Testamento, al lado de los escribas y de los príncipes de los sacerdotes. Para designar a los directores espirituales de las Iglesias Cristianas se descartó la palabra *ἱερεύς*, que hacía pensar en el sacerdote levítico y en el *sacerdos* o *sacrificulus* pagano Se prefirió la palabra *πρεσβύτερος* que tenía la ventaja de ser comprendida de los Judíos —que en todas partes se gobernaban, en lo civil y en lo religioso, por un consejo de *ancianos*— y que era familiar a los Griegos, a quienes les recordaba, fuera de las atribuciones políticas y municipales, a los miembros de ciertos comités instituidos para la celebración de fiestas, el servicio de los templos o la sepultura de los asociados. Pero mientras que la comunidad de Jerusalén empleaba esa palabra con exclusión de toda otra, las Iglesias de la gentilidad no la adoptaron sino gradualmente en concurrencia con *ἐπίσκοπος*.

Este tercer término es todavía más indeterminado que los dos precedentes [37]. En la Escritura significa "guardián, vigilante, inspector, comi-

---

[36] La palabra *πρεσβύτερος* es empleada en el sentido de dignatario eclesiástico en todos los casos en que la Vulgata la traduce por *presbyter* (I Tim. V, 17.19, Tit. I, 5; Sant. V, 14). El mismo significado tiene en Hechos XX, 17 (donde los *seniores ecclesiae* son los mismos que Pablo llama más adelante, XX, 28, *ἐπίσκοποι*), así como en Hechos XV, 4.6.22.23; XVI, 4 (donde los *seniores* son los mismos personajes que los *presbyteri* de Hechos XV. 2). — El conjunto de los *ancianos* del pueblo se llamaba *πρεσβυτέριον* (Lucas XXII, 66; Hechos XXII, 5) y Pablo da una vez este nombre al colegio de los *ancianos* de la Iglesia (I Tim. IV, 14).

[37] La palabra *ἐπίσκοπος* (traducida siempre por *episcopus*) se lee cinco veces en el N. T., cuatro veces con el significado de dignatario eclesiástico (Hechos XX, 28; Fil. I, 1; I Tim. III, 2; Tit. I, 7) y una vez en sentido figurado (I Pedro II, 25: Jesucristo es el pastor y el *ἐπίσκοπος* de nuestras almas).

Esta palabra harto frecuente en los Setenta, donde es la traducción de *paqid* es empleada por Homero (*Il.*, XXII, 255, *Od.*, VIII, 163) en el sentido más general. Homero, Esquilo, Píndaro, Sófocles, Platón, Plutarco la aplican a los dioses. — Un

sario". En Atenas designaba a los delegados especiales, semejantes a los harmostes de Esparta que eran enviados por la metrópoli a organizar las colonias nuevas o los países de conquista; en Batanea y en Decápolis era el título de los oficiales encargados de administrar las propiedades de un templo. En otras partes las funciones eran diferentes, pero la brevedad de los textos rara vez nos permite precisarlas. Por lo cual no sabríamos nosotros decir con certidumbre por qué el *ἐπίσκοπος* tomó, en la jerarquía eclesiástica, el rango más elevado, por encima del *πρεσβύτερος*. ¿Sería porque la palabra *πρεσβύτερος* despertaba naturalmente la idea de una pluralidad de personas, reunidas en colegio para el ejercicio de un mismo cargo, y porque la función de *ἐπίσκοπος* era frecuentemente conferida a un personaje único, sin colegas? Apresurémonos a agregar que para San Pablo las dos palabras son sinónimas.

En el saludo que él dirige al clero de Filipos, sólo dos clases distingue: los *πρεσβύτεροι* y los diáconos [38]. Los primeros no pueden ser, por razón de la pluralidad misma, sino los *ancianos* de la Iglesia, porque sería algo inaudito que una sola ciudad hubiese tenido varios obispos. Si supusiéramos que los *ἐπίσκοποι* eran obispos, no podríamos explicarnos la omisión del segundo grado.

La cosa es todavía más clara en el pasaje en que Pablo ordena a Tito que establezca *πρεσβύτεροι* en *cada* ciudad, exigiendo que sean de una virtud y de una reputación inmaculadas, *porque,* agrega, es menester que el

---

personaje de Aristófanes (*Pájaros,* 1022) se arroga ese título en el sentido especial que tenía en Atenas: "Vengo aquí como *ἐπίσκοπος*, dice, habiendo obtenido (este cargo) gracias al haba", depositada por los ciudadanos a guisa de voto:

Ἐπίσκοπος ἥκω δεῦρο τῷ κυάμῳ λαχών.

Un escoliasta de Aristófanes (edic. Didot, p. 490) y Harpocración (edic. Dindorf, p. 129), citando a Teofrasto, asimilan a esos comisarios de Atenas con los harmostes de Lacedemonia. Arriano (*Ind.*, XII, 5) y Apiano (*Mithr.* 48) designan con esta palabra a los inspectores o comisarios de otros países. I Mac. I, 51 la aplica a los delegados de Antíoco Epifanes. Tenemos varios ejemplos de ella en las inscripciones, sobre todo en las de Rodas. Véase a Deissman, *Neue Bibelstudien,* p. 57. Las funciones desempeñadas por esos *ἐπίσκοποι* no parecen muy importantes. Un *ἐπίσκοπος* es señalado una vez en el personal de un templo de Apolo, *Inscr. Gr. Maris Aegaei,* Berlín, 1891, núm. 731.

Ἐπισκοπή es una vez la carga de *ἐπίσκοπος* (I Tim. III, 1); una vez (Hechos I, 20, citando Salmo CVIII (CIX), 8) es un *cargo,* un *puesto,* en general; las otras dos veces (Luc. XIX, 44; I Pedro II, 12) es la locución bíblica "día de la *visita*".

[38] Fil. I, 1: *τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις.*

ἐπίσκοπος sea irreprochable [39]. Su razonamiento sería un sofisma, si los dos términos no fuesen sinónimos. Por otra parte, si se tratara del más alto grado de la jerarquía, no usaría Pablo el plural, puesto que en cada ciudad había tan sólo un obispo.

Otra prueba. Habiendo mandado a Mileto a los πρεσβύτεροι de Efeso, es decir, a los Jefes de esta Iglesia particular, los cuales no eran ciertamente obispos, puesto que más tarde habrá de dejar a Timoteo en Efeso para que ejerza allí las funciones episcopales, los arenga en estos términos: "Velad sobre vosotros mismos y sobre todo el rebaño en que el Espíritu Santo os ha establecido ἐπίσκοποι" [40]. Así es que no se puede dudar de que esos dos términos designan indistintamente a las mismas personas y de que se aplican a los miembros del segundo grado de la jerarquía, llamados también sacerdotes.

Aun el siguiente texto lo corrobora: "Cualquiera que desee el cargo de ἐπίσκοπος desea una cosa buena; es menester, por lo tanto, que el ἐπίσκοπος sea irreprensible" [41]. El paralelismo y la lista de las cualidades que se deben exigir en este dignatario muestran suficientemente que el ἐπίσκοπος de la Epístola a Timoteo es el mismo que el de la Epístola a Tito; y este último —ya lo vimos— no es un obispo sino un sacerdote [42].

2. Ignoramos qué virtudes habría reclamado Pablo del futuro obispo, si el episcopado monárquico hubiese existido ya en sus Iglesias. Podemos tener de ello una idea por las cualidades que el Apóstol alaba en Tito y en Timoteo, obispos misioneros que le servían de coadjutores: son principalmente el celo, la piedad, la fidelidad, la fortaleza en las pruebas, la firmeza en el cumplimiento del deber, el espíritu de Fe y una vida de abnegación

[39] Tit. I, 5-7: *ἵνα καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους... εἴ τίς ἐστιν ἀνέγκλητος... δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι.*

[40] Compárese Hechos XX, 17 con Hechos XX, 28. San Ireneo supone que Pablo convoca en Mileto a los *obispos* de Efeso y *de las ciudades vecinas*. Pero en el texto de los Hechos no se trata más que de la Iglesia de Efeso.

[41] I Tim. III, 1-2. Este texto se debe relacionar con Tit. I, 5-7.

[42] La sinonimia de los dos términos *πρεσβύτερος* y *ἐπίσκοπος*, en el Nuevo Testamento, ha sido reconocida por la mayor parte de los antiguos comentaristas, San Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuesta, Teodoreto, el Ambrosiaster, San Jerónimo, Pelagio, Ammonio (en Cramer, *Catena in Act.*, p. 337). Pero mientras que el Crisóstomo se concreta a señalar *la simple sinonimia de los nombres* (*In Philip. hom.*, I, 1, LXXII, 183: *Οἱ πρεσβύτεροι τὸ παλαιὸν ἐκαλοῦντο ἐπίσκοποι... καὶ οἱ ἐπίσκοποι πρεσβύτεροι.* Véanse *In Epist. 1 Tim. hom.*, XI, 1: *In Epist. ad Tit. hom.*, II, 1), Jerónimo parece admitir *la identidad primitiva de los dos órdenes* (*Epist.*, CXLVI, *ad Exuperant.*, XXII, 1193. Véase *Epist.*, LXIX, *ad Oceanum*).

y de sacrificio. Pero la lista de las cualidades que se exigen de los *ancianos* es doble en las Pastorales, con ciertas variantes que no carecen de interés:

Es menester que el ἐπίσκοπος sea irreprochable, casado una sola vez, sobrio, prudente, digno (en su exterior), hospitalario, capaz de enseñar, no bebedor ni violento, sino dulce, pacífico, desinteresado, que gobierne bien su casa, teniendo los hijos sumisos con toda decencia —porque si alguno no sabe gobernar su casa, ¿cómo gobernará a la Iglesia de Dios?—, que no sea neófito, no sea que hinchado de soberbia incurra en el juicio del diablo. También es necesario que tenga buena reputación entre los extraños, a fin de no caer en el oprobio y en los lazos del diablo.

Yo te dejé en Creta... para que establezcas en cada ciudad ancianos, *tal como te lo tengo ordenado: A quien sea irreprochable, casado una sola vez, que tenga hijos fieles que no sean acusados de incontinencia ni de insumisión —porque es menester que el ἐπίσκοπος sea irreprochable como que es el intendente de Dios—; no arrogante, ni colérico, ni bebedor, ni violento, ni avaro, sino hospitalario, amigo del bien, prudente, justo, piadoso, continente, adherido a la verdadera doctrina, tal como ella ha sido enseñada, a fin de ser capaz de exhortar según la sana doctrina y de refutar a los contradictores* [43].

San Pablo quiere que un candidato que sea juzgado digno del sacer-

[43] I Tim. III, 3-7; Tit. I, 6-9. — Existen, en estas dos listas, algunas diferencias: *A*) *Tres* cualidades de los ordenandos son especiales de la primera: *digno* en su exterior (*κόσμιος*), *que no sea neófito*, y que tenga *buena reputación entre los paganos*. — *B*). *Tres* también son exclusivas de la segunda lista: *amigo del bien* (o quizá *de las gentes de bien*, *φιλάγαθος*), *justo* (*δίκαιος*), *piadoso* (*ὅσιος*). — *C*). Las otras *doce* son comunes a las dos listas, pero *siete* son expresadas por sinónimos: *casado una sola vez*, *prudente* o circunspecto (*σώφρων*), *hospitalario* (*φιλόξενος*), *no bebedor* (*μὴ πάροινος*), *ni violento* (*μὴ πλέκτης*), *ni arrogante* (*μὴ αὐθάδης*, Tit. I, 7; *ἐπιεικής*, I Tim. III, 2), *ni disputador* o colérico (*μὴ ὀργίλος*, Tit. I, 7; *ἄμαχος* I Tim. III, 2), *ni avaro* (*ἀφιλάργυρος*, I Tim. III, 2; *μὴ αἰσχροκερδής*, Tit. I, 7), sino *sobrio* (*νηφάλιος*, I Tim. III, 2; *ἐγκρατής*, Tit. I, 8), *irreprochable* (*ἀνεπίληπτος*, I Tim. III, 2; *ἀνέγκλητος*, Tit. I, 6-7), *capaz de instruir* (*διδακτικός*, I Tim. III, 2; en Tit. I, 9 perífrasis), *que gobierne bien su casa* (expresión diferente en las dos Epístolas).

Como se ve, no es perfecta la sinonimia de los términos. *'Αφιλάργυρος*: "quien no ama el dinero, desinteresado" dice mucho más que *μὴ αἰσχροκερδής* "no dado a la ganancia". *'Εγκρατής* "temperante, continente" es algo más expresivo y general que *νηφάλιος* "sobrio". *'Επιεικής* "afable, accesible" parece expresar la virtud de que carece el *αὐθάδης* "arrogante". Observamos lo mismo en cuanto a *ἄμαχος* "pacífico", comparado con *μὴ ὀργίλος* "no irascible". Más adelante estudiaremos las diferencias de matiz entre *ἀνεπίληπτος* y *ἀνέγκλητος*.

docio llene tres condiciones primordiales: *que sea apto para enseñar, que tenga una casa bien ordenada y que no haya sido casado sino una sola vez.* Los protestantes hacían en otro tiempo esfuerzos sobrehumanos para quitar a las palabras *μιᾶς γυναικὸς ἄνηρ* su sentido natural [44]. Muchos, no teniendo otro remedio, adoptaron la explicación propuesta por Vigilancio y tan vigorosamente combatida por San Jerónimo: "es menester que sea casado, que tenga *una* mujer". Pero es evidente que no es inepto para las funciones eclesiásticas quien siga el ejemplo y el consejo de San Pablo mismo. La mayoría sostiene, por lo tanto, que el Apóstol quiere excluir solamente al bígamo o al polígamo, a quien tuviera todavía o que hubiese tenido más de una mujer *a la vez.* La gran razón de ellos es que San Pablo no pide a los clérigos nada de más que a los seglares y que permite formalmente que los seglares se vuelvan a casar. Pues bien, la primera aserción es una mera petición de principio; la segunda es justa, pero entonces el hombre casado de nuevo renuncia al estado eclesiástico. No es una falta lo que se le reprocha; pero carece él de una condición necesaria, al igual que el neófito, el ignorante o el incapaz. La exégesis racionalista tiene de bueno que no teme disgustar a la ortodoxia protestante; y vuelve, por lo tanto, sin contrapeso, al sentido sostenido por los católicos, y muchos protestantes lo aceptan ahora. En efecto, es imposible explicar de otra manera la expresión *ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή* "casada una sola vez", que califica a la viuda admitida al servicio de la Iglesia. Solamente el deseo de legitimar una situación personal y en seguida el espíritu de secta pudieron hacer prevalecer una deformación tan manifiesta del pensamiento de Pablo.

Al hacer de la fidelidad al primer lazo conyugal una condición absoluta para la elevación al sacerdocio, el Apóstol se guiaba sin duda por razones simbólicas; mas lo indiscutible es que eso era, sobre todo en los tiempos del Apóstol, una garantía de honorabilidad. Por el mismo motivo, San Pablo pide con insistencia que el candidato al sacerdocio esté, si es casado, a la cabeza de una familia ejemplar y de una casa bien ordenada [45]. La conducta equívoca de su mujer o de sus hijos disminuiría su influencia y estorbaría su acción, pues la impotencia para tener en buen orden a su familia y sus asuntos mostraría que él es impropio para el gobierno de la Iglesia. Del mismo orden son las recomendaciones relativas a la buena reputación del candidato, ora en el seno de la comunidad cristiana, ora entre los paganos. ¿Cómo sería posible que el nuevo sacerdote se conquistara el respeto y la

[44] Compárese *μιᾶς γυναικὸς ἄνηρ* (Tit. I, 6; I Tim. III, 2) con *ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή* (I Tim. V, 9) cuyo sentido no es dudoso.

[45] I Tim. III, 4. Esto supone que la familia es cristiana; pero Tit. I, 6 lo dice expresamente (*τέκνα ἔχων πιστά*).

simpatía de los infieles, si su conducta había sido escandalosa después del Bautismo o cuando menos no muy conforme a la severa moral del Evangelio? Su apostolado entre ellos estaría condenado de antemano al fracaso, porque difícilmente se presta oídos a un predicador a quien no se estima. En las cristiandades de fundación reciente había sido necesario a veces escoger a los ministros sagrados entre los nuevos convertidos. Pero la experiencia había mostrado los inconvenientes de esta medida. Por lo cual San Pablo prohibe a Timoteo que imponga demasiado pronto las manos a cualquiera y especialmente que ordene neófitos [46], no sea que hinchados de orgullo por el hecho de una elevación tan rápida corran la suerte de Lucifer. Este mandato, oportuno para la Iglesia de Efeso, que tenía ya diez o doce años de fundada, era menos aplicable en la de Creta, que, según todas las apariencias, acababa de nacer. Véase por qué el mensaje a Tito omite esta última cláusula.

Una enérgica palabra resume las disposiciones interiores de quien ha de ser honrado con el sacerdocio: es menester que ese hombre sea *irreprochable* [47], por razón de su eminente dignidad y porque será el representante de Dios sobre la tierra. Esa palabra nos lo dice todo: entraña la ausencia de los vicios groseros que arruinarían su autoridad —tales como la avaricia, la cólera, la arrogancia, la brutalidad, la embriaguez— y la posesión de las virtudes que realzarán su prestigio: sobriedad, prudencia, modestia, corazón hospitalario, justicia, pureza de costumbres.

Las cualidades exigidas de los diáconos son las mismas, guardando las debidas proporciones:

Que los diáconos igualmente sean honorables, exentos de duplicidad, no dados al vino, ni ávidos de lucro, llevando el misterio de la fe en una conciencia pura.

Y que se les ponga primero a prueba, para que ejerzan en seguida irreprochablemente el oficio del diaconado.

Que sus mujeres sean igualmente honorables, no murmuradoras, sobrias, fieles en todas las cosas.

Que ellos no hayan contraído sino un solo matrimonio y que gobiernen

[46] I Tim. V, 22: *χεῖρας ταχέως μηδενὶ ἐπιτίθει.*

[47] La palabra *ἀνεπίληπτος* (empleada en I Tim. III, 2) es quizá un poco más enérgica que *ἀνέγκλητος* (Tit. I, 5). Lo será, según un escoliasta de Tucídides (v. 17), aquel que no solamente sea *de hecho* irreprochable sino que no presente ningún asidero a la crítica (*μὴ παρέχων κατηγορίας ἀφορμήν*). Teodoreto da casi la misma definición.

bien a sus hijos y sus casas. Porque quienes desempeñan bien el diaconado se granjean un rango honorífico y una gran seguridad en la fe en Jesucristo [48].

Los diáconos deben estar exentos de tres vicios que los descalificarían completamente a los ojos del público: la doblez, la intemperancia, la avaricia.

Por razón de sus múltiples y delicadas relaciones con los seglares, debían precaverse especialmente contra el peligro de la *doblez* [49]. Así es que evitarán "decir blanco y negro, hablar ya de una manera y ya de otra" para agradar a sus oyentes o para no desagradarlos.

Las frecuentes visitas que entraban en sus atribuciones les imponían más que a nadie el deber de la *sobriedad* [50]. Los excesos en esta materia, y aun una falta de moderación en general, habrían sido también muy perjudiciales para el ministerio y contrarios a la edificación.

Finalmente, la *codicia* [51] habría acabado de desacreditarlos. Indudablemente, no hace alusión el Apóstol a las posibles malversaciones en la administración de los bienes temporales cuya carga tenían los diáconos, sino más bien a la tentación de hacer que el ministerio les sirviera para obtener ellos su provecho personal, aceptando, por ejemplo, regalos espontáneamente ofrecidos. Esta explotación indirecta del Evangelio sería evidentemente la persecución de una ganancia sucia.

Pablo quiere que el diácono goce también del prestigio que resulta de la *gravedad* de las maneras y de la *dignidad* de las costumbres; y, finalmente, que traiga "el misterio de la fe en una conciencia pura" [52]. ¿Qué viene a hacer aquí este mandato dispar? ¿Qué significa el Misterio de la Fe y qué relación guarda con la conciencia pura? Creemos que no se trata de la Fe subjetiva de los diáconos sino de los Misterios del Evangelio cuyos dispensadores son ellos en cierta medida. Cualquiera que sea el sentido preciso de esta locución enigmática, se pide al diácono una vida ejemplar y no solamente la ausencia de los defectos groseros que lo harían inhábil para su cargo. Esta es la razón de que deba él tener un período de preparación y de que no se le pueda promover definitivamente, si la prueba no lo acredita y si ésta no es a satisfacción común.

[48] I Tim. III, 8-13. El versículo relativo a las mujeres será explicado más adelante.

[49] Nosotros entendemos *δίλογος* como *δίστομος, δίψυχος, δίγλωσσος*.

[50] *Non vino multo deditos*. Pero no pide que sean abstemios. Véase I Tim. V, 23.

[51] *Μὴ αἰσχροκερδεῖς. Ne sint turpilucricupidi* (palabra de Plauto en *Trinummus*, I, II, 63).

[52] *Ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει.*

3. ¿Había entonces al margen de la jerarquía eclesiástica, y bajo sus órdenes, vírgenes y diaconisas regularmente constituidas?

En el pasaje de la Epístola a los Corintios en que el Apóstol aconseja a los dos sexos la continencia y la virginidad, apoya su consejo sobre la mayor libertad que tendrán para el servicio de Dios, pero sin ninguna alusión a una aptitud especial para servir a la Iglesia. El voto de virginidad es presentado como un acto de perfección individual [53]. Ya hay vírgenes, pero aún no existe el orden de las vírgenes; y, sobre todo, no ha tomado éste todavía un lugar al lado de la jerarquía.

La piadosa Febe era "servidora" (*διάκονος*) de la Iglesia de Cencrea y "protectora" (*προστάτις*) de los cristianos que tenían algún asunto en Corinto y de Pablo mismo [54]. Lo cual quiere decir que Febe estaba voluntariamente consagrada al *servicio* de la Iglesia y que usaba de su propia influencia en provecho de sus correligionarios. En la terminología de San Pablo, Febe había recibido del Espíritu Santo los carismas de *diaconía* (*διακονία*) y de *socorro* (*ἀντίληψις*). Febe es llamada *διάκονος*, como Epafras, como Tíquico, como los predicadores del Evangelio, como todos aquellos que sirven a la causa de la Fe: no es diaconisa en el sentido eclesiástico de la palabra. Tampoco lo son las mujeres de los diáconos de que Pablo hace mención en su primera a Timoteo y de las cuales se exige mayor modestia, compostura y piedad, para que no estorben el ministerio de sus maridos [55]. Las diaconisas

[53] I Cor. VII, 8-9.39-40.

[54] Rom. XVI, 1-2: *οὖσαν διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν Κενχρεαῖς* (quae est in ministerio ecclesiae). La palabra *διάκονος* es en San Pablo muy indeterminada para que pueda ser considerada por sí misma como un término jerárquico. Pensamos que los servicios que valen a Febe el epíteto de *διάκονος* están indicados más adelante, XVI, 2: *καὶ γὰρ αὐτὴ προστάτις πολλῶν ἐγενήθη καὶ ἐμοῦ αὐτοῦ*. Poseía ella el carisma de *διακονία* (Rom. XII, 7; I Cor. XII, 5), que nada tiene de común con el diaconado.

[55] I Tim. III, 8-10: *Διακόνους ὡσαύτως σεμνούς... ἔχοντας τὸ μυστήριον τῆς πίστεως ἐν καθαρᾷ συνειδήσει· (καὶ οὗτοι δὲ δοκιμαζέσθωσαν πρῶτον, εἶτα διακονείτωσαν ἀνέγκλητοι ὄντες)· γυναῖκας ὡσαύτως σεμνάς, μὴ διαβόλους, νηφαλίους, πιστὰς ἐν πᾶσιν. Διάκονοι ἔστωσαν μιᾶς γυναικὸς ἄνδρες κτλ.* El primer acusativo *διακόνους* depende de *δεῖ εἶναι* expresado más arriba (III, 2), antes de las cualidades exigidas del *ἐπίσκοπος*. Se pregunta si el acusativo *γυναῖκας* depende también de *δεῖ εἶναι* o del participio *ἔχοντας* que califica a los diáconos. En este último caso, esas mujeres serían simplemente las mujeres de los diáconos, de las cuales se exige una conducta más ejemplar, que se pide igualmente a los hijos de los dignatarios eclesiásticos. (III, 4-12). En el primer caso se podría decir que tenían ellas

que las costumbres de Oriente obligaron a establecer en ciertas provincias asiáticas no aparecieron sino más tarde [56]. No hay de ellas ni la menor noción en San Pablo.

La institución de las viudas, en cambio, se remonta al siglo apostólico. Ellas tenían su prototipo en las piadosas mujeres que acompañaban al Señor de ciudad en ciudad y quizá en las que servían en las giras a ciertos Apóstoles, tales como Pedro y los hermanos del Señor [57]. Pablo reconoce que la viuda tiene plena libertad para contraer una segunda unión, pero le da en general el consejo de que permanezca en el estado de viudez [58]. Este consejo un poco vago pudo abrir la puerta a algunos inconvenientes; y el Apóstol, instruido por la experiencia, se vió constreñido a precisarlo. Las personas acomodadas tienen el deber de recoger a sus parientas viudas que quieran permanecer viudas, a fin de que éstas no sean una carga para la Iglesia. Pablo nos deja entender que las damas generosas aceptaban espontáneamente mantener a su costa a las viudas para no gravar el presupuesto de la comunidad. A las viudas todavía jóvenes y que estuviesen sin recursos les aconseja que se vuelvan a casar [59]. En esto había abusos, indudablemente. Muchas viudas, atraídas por la perspectiva de la ociosidad y de la independencia, se habían hecho inscribir en los registros de la Iglesia haciendo profesión de viudez. Pero cansadas de Cristo muy pronto e impulsadas por deseos sensuales, daban el triste espectáculo de su ligereza y de su ociosidad, pues no se ocupaban de nada sino de andar de casa en casa y de escandalizar a todo el mundo con una incontenible charlatanería. Estas viudas son culpables de haber violado la fe jurada y de proporcionar a los perversos un pretexto para calumniar al Evan-

el rango de diaconisas, puesto que se las menciona después de los dos órdenes del clero local. Pero nos parece absolutamente improbable esta hipótesis. En efecto, ¿por qué Pablo habría de decirles "mujeres" a estas diaconisas, en lugar de darles el nombre de *διάκονοι* que es tanto femenino como masculino? ¿Cómo podríamos suponer, además, que Pablo habla de diaconisas antes de haber terminado de hablar de los diáconos, cortando así en dos la lista de sus cualidades y de sus aptitudes? Es necesario, por lo tanto, hacer depender el acusativo *γυναῖκας* del participio *ἔχοντας* y considerar el versículo 10 como un paréntesis. Hay, sin duda, un ligero descuido de estilo en unir al mismo verbo dos objetos tan dispares (*τὸ μυστήριον τῆς πίστεως* y *γυναῖκας*); pero nadie dirá que este descuido sea contrario a los hábitos de Pablo. En la otra hipótesis serían harto graves el descuido y la confusión.

[56] Son mencionadas en las *Constituciones apostólicas*, II, 26; III, 15 (*διάκονοι*); VIII, 19, 20, 28 (*διακόνισσαι*). Plinio el Joven (*Epist.* X, 97) pone fin a la tortura de dos sirvientas (*ancillae*) cristianas: "quae ministrae dicebantur". *Ministrae* es la traducción latina de *διάκονοι* o *διακόνισσαι*.

[57] I Cor. IX, 5. Véanse VIII, 2; Luc. XXIII, 49; Marc. XV, 40-41.

[58] I Cor. VII, 39-40.

[59] I Tim. V, 3-16.

gelio. Pablo quiere que en lo sucesivo no se inscriba en los registros de la Iglesia (*καταλεγέσθω*) más que a las viudas de sesenta años para arriba que sean de una conducta probada y de una vida ejemplar, que no causen temores, ni escándalos y que no sean inconstantes. Se dará a las verdaderas viudas (*ταῖς ὄντως χήραις*), que hacen profesión de viudez bajo la sanción de la Iglesia, los honores que merecen por la edad, por sus virtudes y por los servicios que prestan. Estas eran, sin duda, quienes, con sus lecciones y sus ejemplos, formaban en la piedad y en las buenas costumbres a las niñas cristianas; y ellas también, quizá, quienes catequizaban a las mujeres recién convertidas. Como trabajaban indirectamente para el Altar, tenían el derecho de vivir del Altar. No les concede el Apóstol otras prerrogativas. El, que prohibía a las mujeres que tomaran la palabra en la Iglesia, no estaba dispuesto a concederles parte alguna en el ejercicio de las Sagradas Funciones.

LIBRO SEXTO

LA EPISTOLA A LOS HEBREOS

CAPITULO I

INTRODUCCION

I. El autor.

1. *Carácter y estilo de la carta.*—2. *Tradición oriental y occidental.*—3. *Pretendidas relaciones con Filón.*—4. *Diversas conjeturas.*

1. Entre las cartas del Nuevo Testamento, la Epístola a los Hebreos es la única anónima. Es suprimido el exordio, en que el autor acostumbra decir su nombre y sus títulos. La alusión a las cadenas —que podrían ser las de Pablo— descansa sobre una lección falsa [1]. Algunos rasgos muy vagos, que no dejan de provocar dificultades, han hecho pensar en San Pablo, pero muy bien pueden convenir a otros: "Sabed que nuestro hermano Timoteo ha sido puesto en libertad. Si viene pronto iré a veros con él... Los de Italia os saludan" [2]. No hay ningún detalle más explícito; y en esas pocas palabras encontramos tres amfibologías. En otras partes se distingue a sí mismo el

[1] Hebr. X, 34: *τοῖς δέσμοις μου*. A pesar de la antigüedad de esta lección, que cuenta con el testimonio del *Sinaiticus* y de otras cinco unciales (E H K L P), es menester leer sin vacilaciones como la Vulgata: *τοῖς δεσμίοις*, *vinctis*.

[2] Hebr. XIII, 23-24: *Γινώσκετε τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν Τιμόθεον ἀπολελυμένον... Ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας*.—*a*) *Γινώσκετε* está probablemente en imperativo, como en Gal. III, 7, pero podría estar en indicativo; *b*) lo más verosímil es que *ἀπολελυμένον* signifique "excarcelado", pero podría significar "declarado absuelto de una acusación enderezada contra él"; *c*) *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* puede traducirse así: "los hermanos *que están* en Italia", o también: "los hermanos *originarios* de Italia", cualquiera que sea el lugar en que actualmente estén. Como la preposición *ἀπό* es el principal argumento de quienes sostienen que la carta no fue escrita en Italia sino dirigida a una comunidad de Italia, se puede leer con interés la nota de

autor muy claramente respecto de la primera generación cristiana y se coloca entre aquellos que recibieron el Evangelio de segunda mano [3]. Todo nos revela hasta aquí una personalidad distinta.

El estilo completa el desconcierto. Nada hay tan diferente del lenguaje y de la manera de escribir de Pablo. No hablo solamente del léxico, al cual se concede frecuentemente mucha importancia en materia de autenticidad, aunque dan en qué pensar la ausencia de expresiones y partículas de las que parece que él no puede privarse y la presencia de locuciones extrañas a su terminología: hablo del lenguaje en su sentido más amplio, de las imágenes, de las comparaciones, de la manera de concebir y de presentar las cosas. No se puede menos que suscribir el dictamen de Orígenes: "El estilo de la llamada Epístola a los Hebreos es de un carácter muy diferente al del Apóstol... La Epístola es de una grecisidad superior. Debe convenir en ello cualquiera que sea capaz de formarse un juicio en esta materia". Basta con leer el primer período, tan cadencioso, tan equilibrado, tan armonioso, para quedar uno convencido de que esa Epístola no salió de la pluma del Apóstol. Y lo que sigue no destruye la impresión que produce el comienzo. Ningún autor bíblico escribe con tanto aticismo, sin exceptuar a San Lucas. Aquí encontramos muy pocos hebraísmos y contadísimos casos de esas irregularidades y de esas incorrecciones —anacolutas, inversiones en la construcción, etc.— que abundan en las Epístolas paulinas. El perfecto encadenamiento del discurso, el arte de las transiciones naturales, el tono oratorio sostenido sin esfuerzo, el señorío de una lengua siempre rica y siempre rítmica nos dicen que el autor de la Epístola a los Hebreos no es Pablo. La elocuencia de éste, hecha de pasión y de lógica, parece un torrente impetuoso que rompe sus diques, mientras que nuestra Epístola es un río majestuoso cuyas sinuosidades no hacen más que templar la monotonía.

Está llena la Epístola de reminiscencias y de alusiones bíblicas. Pero la manera de citar y de emplear el Antiguo Testamento se aleja mucho de los hábitos de Pablo. Este casi siempre hace sus citas de memoria, combinando a menudo trozos de varios textos, mientras que el redactor de la Epístola copia palabra por palabra su manuscrito griego de la Biblia y jamás se permite citaciones compuestas. Aunque Pablo siga de ordinario la traducción de los Setenta, no deja de recurrir al original cuando hay una divergencia notable; y el autor de la Epístola no muestra en ninguna parte ni el menor conocimiento del hebreo, ni siquiera en casos de divergencia manifiesta entre los dos textos. Pablo no atribuye directamente a Dios más que las palabras puestas

Deissman (*Theol. Rundschau*, t. V, p. 64), quien prueba, refiriéndose a Bröse (*Theol. Stud. und Krit.*, 1898, p. 351-360), que en aquella época *οἱ ἀπὸ 'Ιταλιας* significaba corrientemente "los que están en Italia".

[3] Hebr. II, 3: *ὑπὸ τῶν ἀκουσάντων εἰς ἡμᾶς ἐβεβαιώθη* (*σωτηρία*).

por la Escritura en la boca de Dios; y el otro llama *palabras de Dios* aun a pasajes escriturarios en que se habla de Dios en tercera persona. En fin, las fórmulas de citación son enteramente diferentes, como una simple comparación basta para mostrarlo: la Epístola a los Hebreos no emplea ni una sola vez la expresión *como está escrito* (*γέγραπται*), que es la fórmula usual del Apóstol.

2. Y, sin embargo, los mejores jueces en materia de estilo, los Padres de Alejandría, son quienes unánimemente —y desde hace tanto tiempo cuanto sea posible volver hacia atrás— ven allí la mano de San Pablo. Clemente, en seguimiento de su maestro Pantenes, Orígenes, San Dionisio, San Pedro, San Alejandro, San Atanasio, Dídimo, San Cirilo, Eutalio —Arrio mismo, por lo que parece—, todos juzgan lo mismo. Y no es que cierren los ojos sobre la diferencia de estilo. Para explicarla, Clemente suponía que la carta, primitivamente escrita en hebreo, había sido traducida al griego por San Lucas: hipótesis insostenible y que, en efecto, no tiene defensor. Si hay algo averiguado es que la Epístola a los Hebreos fue compuesta en griego. Ninguna traducción tiene esta flexibilidad y esta libertad en los movimientos. El autor hace uso aquí de una manera exclusiva de los Setenta, hasta cuando se apartan del texto original; prodiga las paronomasias, las asonancias, las aliteraciones, en una medida inadmisible en un traductor. El arte con que redondea el autor sus períodos sería un esfuerzo inaudito si él se hubiera hallado ante pequeños incisos —yuxtapuestos por coordinación— de un texto hebraico cualquiera. Finalmente, para no decir nada de lo demás, sería completamente imposible en hebreo el razonamiento fundado sobre la doble acepción de la palabra *διαθήκη*: alianza y testamento. Según Orígenes, las ideas serían de Pablo y las palabras de uno de sus discípulos conocido sólo de Dios. "Los documentos históricos que han llegado hasta nosotros, agrega Orígenes, designan, los unos a Clemente, obispo de Roma, los otros a Lucas, el autor del Evangelio y de los Hechos". Así es que, perfectamente consciente de las dificultades, Orígenes se atiene a lo que él mismo llama antigua tradición y en la práctica se olvida de sus dudas de crítico y de lingüista y cita sin vacilaciones la Epístola bajo el nombre de Pablo. Eusebio hace lo mismo, aunque la coloca una vez en el número de los escritos materia de litigio, por deferencia a la opinión ajena. Toda la Iglesia Griega con el Concilio de Antioquía (264) y el de Laodicea (390), con San Gregorio el Taumaturgo, San Cirilo de Jerusalén, San Isidoro de Pelusio, San Epifanio, San Basilio y los dos Gregorios, San Juan Crisóstomo y Teodoro de Mopsuesta, Severiano de Gabala, la Iglesia Siria con la versión Peshitto, con San Efrén y S. Santiago de Nísibe de-

claran en el mismo sentido que los Alejandrinos. En una palabra, hay unanimidad en el Oriente.

Muy diferente era la situación en Occidente. Conocida en Roma desde el primer siglo por San Clemente, quien la explota como bien propio, la Epístola a los Hebreos no era allí generalmente tenida ni como auténtica ni como canónica. El fragmento de Muratori y el sacerdote Cayo no atribuyen a San Pablo más que trece Epístolas. Ni San Ireneo, ni San Hipólito, según Gobar, admitían la autenticidad de la que nos ocupa; y es un hecho que el primero no la cita ni una sola vez en su gran obra contra las herejías, y es de dudar que haga de ella alguna alusión. También San Cipriano se abstiene de citarla; y cuando afirma, con otros muchos escritores latinos, que Pablo escribió a siete Iglesias, parece que implícitamente niega que el Apóstol sea el autor de la Epístola a los Hebreos. Tertuliano, no sabemos con qué fundamento, la atribuye a Bernabé; y la manera como la cita muestra claramente que él no la cree canónica. Entre los herejes, Marción la rechazaba; y la aceptaba, en cambio, el banquero Teodotes, jefe de la oscura secta de los melquisedecianos. Ignoramos qué pensaban sobre esto Novato y Novaciano, pero no tenemos ninguna razón para pretender, como a veces se ha hecho, que de ella se valían para negar a la Iglesia el derecho de perdonar los pecados. En el siglo cuarto persistían todavía las dudas y aún no se disipaban en el quinto. Sin embargo, San Jerónimo cae en la exageración cuando sostiene que los Latinos no aceptaban en la práctica la canonicidad de la Epístola: había en ello disputa y desacuerdo; no había unanimidad ni en un sentido ni en el otro. Si el Ambrosiaster y Pelagio no la comentan, si Fébades, Optato milevitano, Zenón, Vicente lirinense y Orosio no la utilizan; si el codex *Claromontanus* y el codex *Mommseianus* la excluyen de sus listas, la aceptan Victorino, Hilario de Poitiers, Ambrosio de Milán, Lucifer de Cagliari, Paciano, Faustino, Rufino; Pelagio y el Ambrosiaster la citan a veces sin reservas; y Filastro, en contradicción consigo mismo, en alguna parte trata de herejes a quienes no la atribuyan a Pablo. Falta decir que Filastro da a la palabra hereje, según observa sagazmente San Agustín, un sentido que es algo especial de él. Pero cuando el Concilio de Hipona de 393 y el de Cartago de 397 hubieron inscrito en la lista de los libros canónicos trece Epístolas de Pablo y la Epístola a los Hebreos del mismo Apóstol; cuando Inocencio I en su carta a Exuperio de Tolosa en 405 y el Concilio de Cartago de 419 hubieron catalogado sencillamente catorce Epístolas de San Pablo, las antiguas dudas sobre la canonicidad desaparecieron y, aunque no se alegó ningún argumento nuevo en favor de la autenticidad, todos acabaron por someterse poco a poco a la opinión general o al menos a la manera común de hablar. Solamente los eruditos, como Isidoro de Sevilla, conservaron el recuerdo de las discusiones

pasadas, cuya huella subsiste aún en el lugar asignado a la Epístola, ora en la décima fila, ora al final de las cartas paulinas y hasta fuera de la serie.

Cuando parecía resuelto en definitiva el punto por tres Concilios en que el alma había sido San Agustín, fue precisamente cuando éste se puso a dudar de la autenticidad. Sus dudas eran cada vez mayores y, mientras que anteriormente acostumbraba citar la carta bajo el nombre de Pablo, se abstuvo de ello en sus últimos años, o la citaba con expresas reservas. No se le ocurría la idea de que una decisión conciliar fallara en definitiva lo relativo al autor. Tampoco la tuvo San Jerónimo, quien, después de haber asistido al concilio romano en que por primera vez fue atribuida a Pablo la Epístola a los Hebreos, no temió escribir: "Nihil interesse cujus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie Ecclesiarum lectione celebretur". La lectura pública de la Epístola era un argumento en favor de la canonicidad, pero no un juicio previo acerca de la autenticidad de un escrito anónimo.—Ligar la canonicidad a la autenticidad y sostener, como lo ha hecho Cayetano, que si la Epístola no fuera de Pablo no sería canónica, es un error teológico de los más burdos. Y si se habla aquí de autenticidad es por un mero abuso de lenguaje, porque lo auténtico es lo opuesto a lo apócrifo y nada hay en la carta que nos permita suponer que el autor haya querido hacerse pasar por Pablo.

No adelanta el asunto desde Orígenes. La hipótesis de que un traductor hubiese engalanado en griego el original hebreo de Pablo —aun tomando la palabra traductor en el sentido más amplio—: hipótesis emitida por Clemente de Alejandría, aceptada por Eusebio y por San Jerónimo, adoptada en seguida por muchos teólogos de la Edad Media, está ahora totalmente abandonada y no merece una refutación.

Por otra parte, no son de aceptarse los nombres propuestos en lugar de Pablo. Harnack piensa en Aquila y Priscila, sobre todo en esta última, por razón de no sé qué tinte feminista que cree descubrir en la carta. Godet, sin mayor fundamento, propone a Silas. Algunos antiguos hablan de Lucas y de Clemente de Roma, como de traductores unos, como de redactores los otros. Es cierto que Clemente conoce y explota nuestra Epístola, pero tan diferente es su estilo que se puede afirmar categóricamente que ella no es suya. Clemente coordina sus frases en lugar de subordinarlas; prodiga las doxologías, cita la Escritura de una manera que le es propia; y, en fin, todas sus ideas y su manera de expresarlas revelan otra orientación mental. No seremos tan categóricos respecto a San Lucas, principalmente por razón de las autoridades que lo abonan. Tiene él de común con el autor de la Epístola que escribe con pureza el griego y que se sitúa en la esfera de las ideas paulinas. Sus relaciones con Timoteo y su estadía en Roma concuerdan con otros dos datos. Como lo había observado Clemente de Alejandría, existe entre la Epís-

tola y los Hechos cierta afinidad de léxico y de composición. Pero, aparte de que los puntos de contacto nada tienen de decisivo ni de sorprendente, ¿cómo podríamos persuadirnos de que San Lucas, un pagano convertido, hubiese podido conocer a fondo el ritual mosaico y tomar tanto interés por observancias carentes de valor para él? Y San Lucas no revela en ninguna parte la retórica especial ni la cultura alejandrina de que está imbuido el redactor de la carta. Esta última característica es lo que ha hecho pensar en Apolo, cosa sostenida primero por Lutero y luego por numerosos críticos. Apolo pertenecía al círculo de Pablo y conocía a Timoteo; era alejandrino y pudo haber frecuentado la escuela de Filón; era muy elocuente y "muy versado en la Escritura". Pero lo más que prueba todo esto es que Apolo *podría* haber compuesto la Epístola a los Hebreos, si no hubiese para ello en otra parte objeción decisiva. Pues bien, no se ve ni cuándo ni cómo podría haber adquirido Apolo el derecho de hablar como maestro a la Iglesia judeo-cristiana; y no conviene olvidar que la opinión que le atribuye nuestra Epístola está totalmente desprovista de fundamento histórico y de base tradicional.

En el terreno de las hipótesis, Bernabé tendría nuestras preferencias. Existe en cuanto a éste el testimonio positivo de Tertuliano y de una parte notable de Occidente. Bernabé era judío de raza, helenista de educación; como levita, se hallaba al corriente del ritual mosaico; como habitante de Chipre, debió serle familiar la literatura alejandrina; y, además, gozaba en Jerusalén y en las Iglesias palestinianas de una gran autoridad. A la verdad, si la carta publicada bajo su nombre hace más de un siglo fuera obra suya, no sería menester pensar en él un instante; pero los eruditos de nuestros días concuerdan cada vez más en reconocer que la Epístola que se dice de Bernabé no es de Bernabé. Mas no hay contra él objeción valedera y se podría considerarlo como el redactor de la Epístola, bajo la dirección o la inspiración de Pablo mismo.

3. Ciertos críticos modernos renuncian a descubrir el nombre del gran anónimo y se contentan con decir que el autor es un Alejandrino o un "discípulo de Pablo, teñido de filonismo" [4]. Esta fórmula es engañosa. Si nos

[4] Jülicher, *Einleitung in das N. T.*[4], 1901, p. 135. El autor considera como cosa muy verosímil la dependencia respecto de Filón. Davidson, más prudente (*Introduction*[3], Londres, 1882, t. I, p. 219) dice solamente *probable*. En cambio, Riehm, Reuss, Weiss, Beyschlag, Schmiedel niegan casi toda dependencia; mientras que otros críticos (Siegfried, Holtzmann, Ménégoz, etc.) la consideran como algo casi cierto. La observación más justa es la de Bruce (en *Hasting's Dictionary of the Bible*, t. II, p. 335): "Un medio infalible de mal comprender la Epístola sería el estar demasiado seguro de que el autor pertenece a la escuela de Filón".

limitamos a una comparación general y superficial, descubrimos fácilmente entre nuestro autor y Filón muchos puntos de contacto; pero ante un paralelismo ceñido, con textos a la vista, se desvanecen las semejanzas en su mayor parte o aparecen como cosas contrarias. Filón llama claramente a su Logos Sumo Sacerdote, mensajero, mediador, intercesor; pero ¿qué títulos honoríficos no da él al Logos? [5]. Por otra parte, el Logos de Filón es el Sumo Sacerdote del universo, este templo inmenso de la Divinidad, como la razón lo es de este otro templo de Dios, el hombre [6]. ¿Qué relación se ve en ello con el Pontífice de la Nueva Alianza? Se asegura que el Logos de Filón es llamado, como el Hijo de la Epístola a los Hebreos, *ἀπαύγασμα* y *χαρακτήρ* de la Substancia Divina; pero la Epístola toma ciertamente la primera denominación del Libro de la Sabiduría; y en Filón es el alma humana, y no el Logos, quien es el *χαρακτήρ* de Dios [7]. Se quiere ver una analogía extraordinaria en la manera como los dos autores tratan la historia de Melquisedec; pero Filón insiste principalmente en lo relativo a la ofrenda del pan y del vino de la cual no dice la Epístola ni una palabra y la semejanza se reduce en definitiva a una etimología de las más triviales, puesto que nadie ignora que en hebreo *melek* significa rey y que *zedeq* quiere decir justicia [8]. En lo demás no tiene nada de común el alegorismo de los dos escritores: las alegorías de Filón son tan sólo símbolos morales que entran en el sentido acomodaticio; y las alegorías de la Epístola a los Hebreos —si quiere uno darles ese nombre— son de tipos proféticos. La misma diferencia, y aún más acentuada, existe en otro punto donde se buscan en vano las semejanzas. Los dos escritores oponen frecuentemente el cielo a la tierra, lo visible a lo invisible, lo pasajero a lo eterno, lo que es imagen a lo que es realidad; pero, mientras que el filósofo alejandrino se vuelve hacia el pasado y, más allá del mundo de los fenómenos, contempla el mundo de las ideas, el mundo inteligible (*κόσμος νοητός*) que le ha servido de arquetipo, la mirada del hagiógrafo otea constantemente el porvenir y los acontecimientos de la historia judía son el libro en que él lee los destinos de la Jerusalén Celestial, Eterna e Inmutable. Nosotros no nos detenemos en los contactos de menor valor que en gran parte son

[5] *Quis rer. divin. heres* (Mangey, t. I, p. 501). El Logos es la *nube luminosa* (Ex. XIV, 19) que protege a los amigos y aleja a los enemigos. En esta ocasión es llamado *ἀρχάγγελος, μεθόριος, ἱκέτης, πρεσβευτής* y más adelante (p. 504) *μέσος τῶν ἄκρων ἀμφοτέροις ὁμηρεύων*. Es difícil imaginar un título honorífico que no aplique Filón al Logos.

[6] *De somniis* I (Magney, t. I, p. 653).

[7] *Quod. deter. pot. insid.* (t. I, p. 207). Después de haber dicho que el espíritu es la esencia del alma (*πνεῦμά ἐστιν ἡ ψυχῆς οὐσία*), Filón define así el espíritu: *οὐκ ἀέρα κινούμενον ἀλλὰ τύπον τινὰ καὶ χαρακτῆρα θείας δυνάμεως*.

[8] *Leg. alleg.* III (t. I, p. 102-103).

puramente imaginarios [9]. ¿No se ha llegado a pretender que "la palabra de Dios más penetrante que una espada de dos filos" [10] es una derivación del *λόγος τομεύς* de Filón? Como si el Logos *divisor* de Filón fuera otra cosa que un demiurgo, ocupado en separar los elementos de la materia caótica: concepción completamente extraña a nuestra Epístola. La palabra más cortante que una espada (*λόγος τομώτερος*) es la palabra profética que alcanza infaliblemente su objeto. Se necesita estar muy pobre en argumentos para sostener que el autor de la Epístola debió tomar de Filón [11] el verbo *μετριοπαθεῖν* (moderar uno sus sentimientos o pasiones), pues éste pertenecía al lenguaje filosófico de la época.

4. Si la dependencia respecto a Filón es más problemática mientras más de cerca se le estudia, cada día se hace más manifiesta la dependencia respecto de Pablo, dependencia de ideas y no de palabras, que es ahora admitida por la generalidad de los críticos. La impresión que se experimenta con una lectura repetida está muy bien expresada por uno de los mejores conocedores del lenguaje bíblico: "La semejanza de los pensamientos con los de Pablo salta a la vista con una evidencia siempre creciente y al mismo tiempo se sorprende uno más y más de que haya quien atribuya a Pablo el estilo y las expresiones" [12]. Volvemos así a la opinión de Orígenes compartida ahora todavía por la mayoría de los críticos y de los exégetas tanto católicos como heterodoxos. Orígenes distinguía entre el autor y el redactor, haciendo muy

[9] Holtzmann (*Lehrbuch der neutest. Theol.* 1889, t. II, p. 294) dice que el Logos de Filón es, como el Hijo de la Epístola, "Erhalter und Träger der Welt (I, 3 *φέρων τὰ πάντα*: *Quis divin. rerum her.* 7 *τὰ ὄντα φέρων καὶ τὰ πάντα γεννῶν*)".—Hay en ello una doble y grave inexactitud. Filón no escribe *τὰ ὄντα φέρων* sino *τὰ μὴ ὄντα φέρων* (este es el texto de los manuscritos y de las ediciones, inclusive la de Wendland); y además no dice esto del Logos sino de Dios.

[10] Hebr. IV, 12: *ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐνεργὴς τομώτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν δίστομον*. El *verbo* es aquí la palabra de los profetas y, en definitiva, el verbo (*προφορικός*) del Verbo (*ἐνδιάθετος*). La expresión mencionada: la palabra es más cortante que una espada, es muy común en los autores sagrados (Ef. VI, 17; Apoc. I, 16; II, 12, etc.) y profanos. El verso de Foclides (116) presenta una sorprendente analogía con nuestro texto:

"Οπλον τοι λόγος ἀνδρὶ τομώτερόν ἐστι σιδήρου.

El *λόγος τομεύς* de Filón (*Quis rerum divin. heres*, Mangey, t. I, p. 491, 503, 506), a propósito de Gen. XV, 10, es la inteligencia divina que divide a todas las criaturas y no deja sin dividir sino a sí misma y a la razón humana (*νοῦς, λογισμός*, que se hace *τομεύς* a su vez).

[11] Véase a Cremer, *Wörterbuch*, 1902, p. 799-800.

[12] Moulton, *Comment. for English readers*, t. III (1884), p. 279.

grande la parte del redactor. Pablo proporcionó las ideas, la inspiración; un discípulo de Pablo, conocido sólo de Dios, las coleccionó en su memoria y agregó las aclaraciones necesarias [13]. Y a este discípulo debemos las expresiones, la unión de las partes, la composición, en una palabra. Y de esta manera él es el escritor de una obra cuyo autor es de todas maneras Pablo. En otro tiempo se decía en el mismo sentido que el segundo Evangelio era el Evangelio de Pedro y el tercero el de Pablo, porque se juzgaba que San Marcos y San Lucas habían reproducido respectivamente la predicación de los dos grandes Apóstoles. La hipótesis de Orígenes es suficientemente flexible para plegarse a todas las exigencias de la crítica: explica los puntos de contacto y las diferencias y no contraría los datos de la tradición. Nosotros pensamos que es menester atenerse a ella; y la mayoría de los católicos piensa ahora lo mismo, aunque con infinidad de variantes de matiz, sobre las cuales no es posible ni útil discutir. Directa o indirectamente, el fondo es de Pablo; la forma es de un desconocido cuyo nombre sólo Dios sabe.

II. Cuadro histórico e idea central.

1. *La Epístola se dirige a los Judeo-cristianos de Palestina.*—2. *Idea central y división.*

1. Lo relativo a fecha y destino carece de verdadero interés para el teólogo. Dejemos que nuestros críticos busquen en Roma, en Alejandría, en

[13] Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 25 (XX, 584-585) nos ha conservado las propias palabras de Orígenes: *'Εγὼ δὲ ἀποφαινόμενος εἴποιμ' ἂν ὅτι τὰ μὲν νοήματα τοῦ 'Αποστόλου ἐστὶν ἡ δὲ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις ἀπομνημονεύσαντός τινος τὰ ἀποστολικὰ καὶ ὡσπερεὶ σχολιογραφήσαντος τὰ εἰρημένα ὑπὸ τοῦ διδασκάλου*. Orígenes agrega que si alguna Iglesia considera la Epístola como de Pablo, convendrá alabarla, porque no en vano nos han transmitido los antiguos esta opinión. Pero sólo Dios sabe quién *la escribió* (*Τίς δὲ ὁ γράψας τὴν ἐπιστολὴν τὸ μὲν ἀληθὲς Θεὸς οἶδεν*). Hay quienes señalan a Clemente de Roma (*ἔγραψε τὴν ἐπιστολήν*); otros, a Lucas. Así es que, según Orígenes, el redactor de la Epístola no es un simple amanuense que escribiera al dictado: es un escritor (*γράψας, ἔγραψεν*), a quien pertenecen las expresiones y la composición (*ἡ φράσις καὶ ἡ σύνθεσις*), pero que consigna los pensamientos y las palabras (*τὰ νοήματα, τὰ εἰρημένα*) del Apóstol por haberlos conservado en la memoria (*ἀπομνημονεύσαντος*), explicándolos o comentándolos según el caso, tal como hacían en otro tiempo los gramáticos y los escoliastas respecto a los pasajes oscuros de los autores clásicos (*σχολιογραφήσαντος*).

Antioquía, en Corinto, en Tesalónica, y hasta en Rávena y en la villa de Yamnia, a los destinatarios de la Epístola. La mayor parte de estas fantasías no valen la pena de ser señaladas: a lo sumo los partidarios de Roma y de Alejandría merecen una mención. Alejandría tendría cierta probabilidad si los destinatarios de una carta fueran forzosamente del mismo país que el autor y si el autor no hubiese podido adquirir fuera de Alejandría la cultura alejandrina; pero es mala señal para una opinión el que esté construida sobre una pura hipótesis; y, además, no es posible explicar que los Padres alejandrinos, unánimes siempre en aceptar nuestra Epístola como canónica, no hayan tenido nunca acerca de ella ni la menor sospecha de que hubiera sido dirigida a la Iglesia de ellos. El único motivo para pensar en Roma es el saludo de los hermanos de Italia, si se entiende por *οἱ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* no los cristianos residentes en Italia, sino los originarios de ella. Pero una anfibología es muy poca cosa para fundar una hipótesis; carente, por otra parte, de base tradicional; tanto más cuanto que este texto, aun interpretado en el sentido más favorable, nos conduce ciertamente a Italia, pero no a Roma. ¿Se puede imaginar en la Iglesia Romana, compuesta en su gran mayoría de paganos convertidos, tanto amor al ritual mosaico que estuviese ella en peligro de apostatar por no abandonarlo? Decir que el autor se dirige únicamente a un pequeño grupo de judeo-cristianos (Zhan), o que atiende tan sólo a la asamblea particular reunida en la casa de Aquila y de Priscila (Harnack), es complicar lo arbitrario con una inverosimilitud.

La antigua opinión que colocaba en Palestina a los destinatarios de la Epístola tiene todavía a su favor todas las probabilidades. La sostiene una tradición respetable que no está contradicha por ninguna tradición contraria; la abona el título mismo (*πρὸς Ἑβραίους*) que, sin pertenecer al texto primitivo, se remonta cuando menos al siglo segundo, puesto que existe en todos los manuscritos y en todas las traducciones; dicen también mucho en favor de ella la increíble variedad y la inconsistencia de las hipótesis con que se ha querido substituirla; y la fortalecen sobre todo los datos concordantes relativos a la fecha y al medio, es decir, los elementos intrínsecos: "un *sabor del terruño* judío tan pronunciado y una ausencia tan completa de toda alusión al culto pagano, que apenas podemos comprender que se pueda descubrir allí la menor indicación reveladora de lectores salidos del paganismo" [14].

---

[14] . Ménégoz, *Théol. de l'Ep. aux Hébreaux*, p. 28. Los argumentos de Weizsäcker, Schürer, Pfleiderer y von Soden, que quieren que los destinatarios eran paganos convertidos, se reducen: a la mención del Dios *vivo* (III, 12; IX, 14; X, 31), expresión bíblica predilecta del autor, pero que evidentemente no indica la calidad de sus lectores; y a la enunciación de doctrinas elementales (VI, 12), que según ellos convienen mejor a neófitos de la gentilidad que a Judíos convertidos.

Es imposible, a nuestro parecer, situar la composición de la Epístola después de la catástrofe del año 70. El Templo está todavía en pie y el ritual mosaico aún en vigor. Es cierto que el autor se refiere a la descripción bíblica del Tabernáculo y a la Legislación escrita del Pentateuco, sin tener en cuenta las modificaciones debidas al transcurso del tiempo, ya porque suponga la práctica conforme a la regla, ya, más bien, para dar a su tipología un fundamento escriturario; pero a cada paso se siente que no lucha él contra sombras y que su polémica reza sobre realidades actuales. Después de la caída del Templo, que puso fin a los sacrificios, después de la ruina de Jerusalén sin esperanza humana de resurrección, sería un enigma indescifrable el estado de alma de los destinatarios. La agitación de éstos se explica muy bien antes de esa fecha fatídica: añoraban el culto de los antepasados con el brillo y la pompa de sus solemnidades, mal compensados, a sus ojos, por el espiritualismo cristiano. Sus almas sentían la tentación del desaliento y de la apostasía ante los asaltos de odio, de calumnias y de persecuciones de sus compatriotas, quienes los trataban de tránsfugas. Algunos miraban hacia atrás. Quizá estaban ya diezmados por la deserción. Se estaba en vísperas de una gran crisis nacional: el judaísmo gesticulaba en los espasmos de una agonía que podía tener para muchos la apariencia de una resurrección. La hora era crítica para los judeo-cristianos. Era menester hacer causa común con los patriotas fanatizados o romper con ellos arrostrando sus cóleras y sus maldiciones; era menester renegar de Cristo o salir con El de aquel sitio, llevando su ignominia. Este último partido fue el que siguieron los judeo-cristianos cuando, en 66 ó 67, al aproximarse Tito, se refugiaron en Pella, no sin dejar a sus espaldas, seguramente, más de un extraviado o de un indeciso. Y el Apóstol les envía la Epístola para afirmar en la Fe a los buenos.

2. La Epístola a los Hebreos es una verdadera carta y no una tesis ni una homilía. De los tratados dogmáticos tiene el plan bien ordenado, el desarrollo regular, el armonioso encadenamiento de las pruebas y de sus explicaciones; recuerda a la homilía por el tono oratorio, de tal elevación que no sienta en una correspondencia ordinaria, y por la mezcla constante de síntesis especulativas y de conclusiones parenéticas; y, sin embargo, pertenece ciertamente al género epistolar. Está dirigida a un círculo restringido en el cual conoce el autor perfectamente al fuerte y al débil, exaltando sus virtudes, reprendiendo sus defectos y tratando de conjurar los peligros. La Epístola no es, por lo tanto, un tratado: es una carta que, si se quiere, tiene algo de homilía y que está calificada por su autor con el nombre más exacto cuando éste la llama: "una palabra de exhortación". Como palabra de exhortación, su objeto es inmediato y práctico: no se pasa aquí del Dogma a la Moral, sino que la

Moral es la razón de ser del Dogma. El autor no trata de ocultar que quiere detener a los judeo-cristianos al borde del abismo; y les muestra cuán funesta sería la caída y también lo irracional de ella, pues sería un retroceso de lo más perfecto a lo menos perfecto, de la Luz del Evangelio a la penumbra de la economía antigua. A fin de probar que la Ley de Gracia es una Religión mejor, el autor establece que ésta es la Religión definitiva, inmutable, eterna, ideal.

Teniendo por objeto toda Religión el facilitar el acceso a Dios y nuestra unión con El, el valor de una religión debe medirse por la manera más o menos eficaz con que ella alcanza ese objeto. Pues bien, la misión de realizar la unión del Cielo con la tierra incumbe sobre todo al sacerdote, intermediario oficial entre el hombre y Dios. He aquí, por lo tanto, los tres principios que el autor de la Epístola supone constantemente y que jamás debe perder de vista el lector. —Una institución religiosa se mide por la unión que produce entre el hombre y Dios.—Esta unión es tanto más íntima cuanto el sacerdote mediador esté más cerca del ideal.—El valor, la eficacia del sacrificio da, a su vez, la medida del sacerdote. Pero mientras que el paralelo entre el judaísmo y el cristianismo, que es la verdadera materia de la Epístola, permanece en estado latente, o sale muy apenas a la superficie, el contraste entre los mediadores de las dos Religiones y entre las funciones sacerdotales de esos mediadores es lo que forma el cuadro aparente y exterior de la carta. Están de tal manera ligados a las pruebas los largos pasajes parenéticos y conducen a ellas tan naturalmente, que no interrumpen el curso de la demostración.

A primera vista se distinguen las tres partes siguientes en que el Dogma y la Moral se funden en un todo armonioso: *La persona de Cristo* opuesta a la de los otros mediadores, Profetas, Angeles, Moisés y Josué. Exhortación a la obediencia y a la fidelidad (cap. I-IV).—*El sacerdocio de Cristo,* sacerdote según el orden de Melquisedec, opuesto al sacerdocio levítico. Exhortación al ideal y a lo más perfecto. (cap. V-VII).—*El sacrificio de Cristo* opuesto al sacrificio del día de la Expiación. Perjuicios de la incredulidad, precio de la Fe, exhortación a la perseverancia (cap. VIII-XIII).

Nosotros seguimos esta división, agregando un capítulo suplementario sobre el contraste de las dos Alianzas y de las dos Economías, contraste que es el fondo íntimo de la Epístola.

CAPITULO II

CRISTO MEDIADOR

I. La Persona de Cristo.

1. El Hijo de Dios imagen y grabado del Padre.—2. Creador del mundo.—3. Fase de abatimiento y vida de gloria.

1. El judaísmo tuvo, independientemente de su sacerdocio, tres suertes de mediadores: los Profetas, los Angeles, Moisés. Los Profetas eran mensajeros extraordinarios, delegados en los momentos de gran crisis religiosa para conjurar las apostasías y mantener vivas las esperanzas mesiánicas [1]. Todo el Antiguo Testamento nos muestra el papel activo de los ángeles como enviados de Dios, pero la acción de ellos se ejerce sobre todo en la Alianza del Sinaí [2]. Moisés, cuyo solo nombre evoca la idea del Mediador por excelencia [3], llega al final de la serie, después de los Profetas y de los Angeles, como último término de una graduación ascendente. ¡Cómo se empequeñecen estos mediadores ante Jesús! La comparación no sirve más que para hacer resaltar, por vía de contraste, la incomparable grandeza de Jesús. Los Profetas hablaban en nombre de Dios o, expresándonos con mayor exactitud, Dios hablaba en ellos y por ellos; mas esto fue *antiguamente,* al

[1] En cuanto al papel de los profetas, véanse Is. XLII, 6; XLIX, 8; LIV, 10; LXI, 8; Jer. XXXI, 31; L, 5: Ezeq. XXXVII, 26; Salmo II, 18, etc.

[2] Hebr. II, 1: La Ley es *ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος.*—Gal. III, 19 y Hechos VII, 53 expresan el mismo pensamiento, que se encuentra también en Josefo, *Antiq.* XV, V, 3.—Deut. XXXIV, 2 y Salmo LXVII (LXVIII), 17 señalan la presencia de los ángeles en el Sinaí, pero sin mencionar el ministerio activo de ellos.

[3] Gal. III, 19-20: *μεσίτης* (con o sin artículo) es seguramente Moisés.

principio de las edades, con los *patriarcas,* muertos hacía mucho tiempo, en la infancia de la Humanidad; y la revelación de ellos era *fragmentaria,* dividida en el tiempo y en el espacio. *Ahora,* al contrario, al final de las edades, después de todas las preparaciones providenciales, Dios nos ha hablado a *nosotros,* herederos de los Patriarcas, por medio del *Hijo* y en El. Es evidente que una Revelación hecha poco a poco, a pedazos y en fragmentos (*πολυμερῶς*), y de diversas maneras, es decir, por figuras, símbolos y alegorías (*πολυτρόπως*), no es ni perfecta ni definitiva y no puede entrar en paralelo con la Revelación de Aquel que posee como propios todos los tesoros de Ciencia y de Sabiduría [4].

Los Angeles son los ejecutores de los quereres divinos: no son, después de todo, más que ministros de Dios destinados al servicio de los elegidos y que pueden ser comparados a los agentes atmosféricos. La función de los angeles no consiste solamente en servir (*λειτουργικὰ πνεύματα*), pues su servicio está subordinado al bien de los elegidos: por lo cual el rayo y la tempestad llevan los mismos nombres y desempeñan, guardando las debidas proporciones, los mismos oficios:

A los vientos Dios los hace sus mensajeros (*ἀγγέλους*).
y a los fuegos abrasadores sus ministros (*λειτουργούς*).

Cristo, el Cristo, es el Hijo, engendrado en el hoy sempiterno; su trono subsiste para siempre; los cielos son la obra de sus manos; El los cambia a su placer, siendo incapaz El mismo de cambio y de decadencia. Su supremacía sobre los Angeles se manifiesta desde luego en su nombre: es Hijo de Dios de una manera incomunicable; es Dios y lo que el Antiguo Testamento dice de Jehová le conviene a El mismo, o, más bien, se dice de El mismo. En consecuencia, El es Creador, es Eterno, es Rey Universal; y los Angeles, también ellos, le deben homenaje.

Moisés fue, ciertamente, el intendente fiel de la Casa de Dios; pero

[4] Hebr. I, 1: Profetas, Jesucristo

Πολυμερῶς καὶ πολυτρόπως	
πάλαι ὁ Θεὸς	*ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων*
λαλήσας	*ἐλάλησεν*
τοῖς πατράσιν	*ἡμῖν*
ἐν τοῖς προφήταις	*ἐν Υἱῷ.*

En otro tiempo está opuesto a *hoy, los patriarcas* a *nosotros,* los *profetas* a *Hijo* y la diferencia de los dos Testamentos resulta de esta oposición misma. Solamente el primer inciso se queda sin pareja.

lo fue solamente a título de servidor y la Casa no era suya. Cristo, en calidad de Hijo, gobierna su propia Casa, es decir, la Iglesia: porque es El quien la fundó.

La suprema dignidad de Cristo deriva por entero de su Filiación Divina. El está, sin comparación, por encima de los Profetas, porque es Hijo; eclipsa a los Angeles, porque es Hijo; aventaja a Moisés, porque es Hijo; es Mediador único de la Creación tanto como de la Redención, porque es Hijo; es heredero de todas las cosas, porque es Hijo; es Sacerdote eterno, porque es Hijo. Aunque se le reconocen hermanos que toman a veces el título de hijos, no hay equívoco posible cuando se trata del Hijo simplemente, del Hijo por excelencia, pues todo el mundo piensa en el Hijo por naturaleza, en el Hijo Monógeno, nacido del Padre antes de todos los siglos [5].

La personalidad del Hijo permanece inmutable en su prehistoria divina en el seno del Padre, en su aparición histórica como Mediador, Salvador y Sacerdote, en su vida glorificada más allá de la historia. Los diversos atributos que le convienen bajo este triple modo de existencia están reunidos a menudo en la misma frase y enunciados sin cambio de sujeto. Este fenómeno, que se puede comprobar en el Prólogo de San Juan y en los pasajes cristológicos de la Epístola a los Colosenses y de la Epístola a los Filipenses, es sorprendente sobre todo en la nuestra. Veamos dos ejemplos tomados del principio:

Dios nos ha hablado por el Hijo,	(*existencia histórica*)
A quien ha establecido heredero de todas las cosas,	(*existencia glorificada*)
Por el cual también ha hecho los siglos.	(*preexistencia divina*)

—Y el siguiente que observa el orden cronológico:

Resplandor de su gloria,
grabado de su substancia,

[5] El es *el* Hijo de Dios IV, 14; VI, 6; VII, 3; X, 29; Dios le dice *mi* Hijo I, 5; V, 5; El es *el* Hijo I, 8; El es Hijo (sin artículo) I, 2 (*ἐν υἱῷ* opuesto a los Profetas), I, 5 (*εἰς υἱόν* opuesto a los Angeles), III, 6 (*ὡς υἱός* opuesto a Moisés), V, 8 y VII, 28 (*καίπερ ὢν υἱός* y *υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον* como Pontífice, antitipo de Melquisedec, con oposición tácita al Sumo Sacerdote Aarón). La ausencia del artículo se explica por el hecho de que el título de Hijo se ha convertido en una especie de nombre propio.—Por lo demás, también los cristianos son *hijos* XII, 5.6 y II, 10.14, porque *el* Hijo los adopta por hermanos, II, 11.13.

sosteniéndolo todo con su poderosa palabra.
Después de haber realizado la expiación de los pecados,
Está sentado a la diestra de la Majestad.

Preexistencia eterna, existencia histórica, sobrevivencia glorificada: tal es el cuadro natural en que podemos clasificar las principales ideas cristológicas de la Epístola.

Las ideas relativas a la preexistencia eterna se clasifican, a su vez, bajo tres encabezados: títulos del Cristo preexistente, su papel en la creación, su Naturaleza Divina.

Jesucristo es, desde la eternidad, el Hijo de Dios; es el resplandor de la Gloria del Padre y el grabado de su substancia. Ya hablamos del primer nombre.

La expresión *resplandor de la Gloria del Padre* (*ἀπαύγασμα τῆς δόξης αὐτοῦ*) está tomada del Libro de la Sabiduría, donde el paralelismo establece con precisión el sentido de Resplandor y de Gloria. La Sabiduría increada "es un hálito de la Virtud de Dios y un efluvio de la gloria pura del Todo-Poderoso... porque es un resplandor de la luz eterna, un espejo fiel de la actividad de Dios y una imagen de su Bondad" [6]. El Resplandor está explicado por el Efluvio y la Gloria por la Luz. La Gloria, en efecto, no es, en la Biblia, ni la opinión, ni la reputación, ni los honores: es el brillo, el esplendor y, por extensión, la belleza y la majestad. La Gloria del Padre es el brillo y la majestad de Aquel que habita en una Luz inaccesible, en quien está la Luz, que es El mismo la Luz incapaz de eclipse y de oscurecimiento, cuyo símbolo era el esplendor que en otro tiempo envolvía al Santuario: la *shekînah* de la Teología Judaica. No es el Hijo un reflejo del Padre —porque ¿en qué podría ser reflejado el Padre?— sino su resplandor y, para traducir mejor la palabra griega *ἀπαύγασμα*, el resultado de ese resplandor. El Padre es concebido, por lo tanto, como un sol ardiente que despide sus rayos; pero mientras que en los cuerpos brillantes que nosotros conocemos hay siempre un punto central oscuro, alimento o ceniza de la hoguera, todo es Lumbre en Dios y su resplandor es absoluto y se reproduce en una Imagen igual a El. El Crisóstomo ve con razón, por lo tanto, en el resplandor de la Gloria del Padre,

[6] Sab. VII, 26: *ἀπαύγασμά ἐστι φωτὸς ἀϊδίου.* En virtud de su terminación pasiva, *ἀπαύγασμα* designa, no la acción de resplandecer, sino la imagen o la luz despedida por resplandor. Lo cual ha sido muy bien comprendido por los comentaristas griegos. Este sentido está impuesto por el texto de la Sabiduría, donde *ἀπαύγασμα* corresponde en los otros miembros de la frase a *ἀτμίς* (soplo), *ἀπόρροια* (efluvio), *ἔσοπτρον* (espejo), *εἰκών* (imagen).

lo equivalente del artículo del Símbolo *Lumen de Lumine*, y los otros comentaristas griegos infieren con justicia, siguiendo a Orígenes [7], que este Resplandor, inseparable del Foco luminoso de que emana, es eterno como El. Sin embargo, la Divinidad del Hijo no resulta del resplandor mismo, sino del hecho de que una emanación de Dios no puede ser sino substancial e infinita.

El Hijo es también el grabado de la Substancia del Padre: *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*. Apenas se necesita notar que *ὑπόστασις* designa la Substancia y no la Persona. No convendría aquí esta última acepción, que es extraña al lenguaje bíblico; porque ¿cómo podría el Padre reproducir en el Hijo precisamente lo que los distingue? Tampoco conviene traducir *χαρακτήρ* por sello. La palabra griega no tiene esta significación y la metáfora cuadraría mal con la idea. Es más bien el Padre quien sería el sello, haciendo de Sí mismo un grabado adecuado, con toda la energía de su Substancia. El *χαρακτήρ* es el rasgo característico de una persona o de una cosa, su exacta reproducción: se dice en particular del retrato trazado sobre una medalla, del grabado impreso por un troquel. Filón le da por sinónimos las palabras imagen (*εἰκών*), copia (*μίμημα*), efigie (*ἀπεικόνισμα*) [8]. "La naturaleza racional es la imagen de lo divino y de lo invisible, estando marcada por el sello de Dios cuyo grabado es el Logos eterno" [9]. Por lo tanto, el Verbo no es, según Filón, el sello (*σφραγίς*) de Dios; es el grabado (*χαρακτήρ*) impreso sobre ese sello. Pero excederíamos el alcance de nuestro texto aplicándole la concepción filoniana del Verbo, efigie de Dios, que nos marca a su imagen y nos hace partícipes de la Naturaleza Divina. El grabado no es una simple copia; es la exacta reproducción del modelo, con una idea de causalidad que la palabra copia no despierta en el espíritu. Hay, por lo tanto, correlación perfecta entre el resplandor y el grabado: el uno y el otro nos ofrecen la Imagen del Padre y el uno y el otro derivan del Padre.

Hijo, resplandor, grabado: con estos términos casi sinónimos se procura expresar en lenguaje humano la actividad íntima de Dios. El Verbo es designado siempre por nombres que expresan su procesión eterna y, consiguientemente, su aptitud para revelarnos al Padre, a quien jamás ha visto nadie y a quien nadie puede ver, si no es en su Imagen que es el Hijo.

[7] Orig., *In Jerem. homil.* IX, 4. San Gregorio de Niza, *Cont. Eunom.* VIII (XLV, 773) dice muy poéticamente la misma cosa. Orígenes insiste en otra parte (*In Joan.* XXXII, 18) en la idea de que el Hijo es el resplandor de *toda* la Gloria del Padre, de lo cual puede deducirse la consubstancialidad de las Personas.

[8] *Quod deter. pot. insid.*, 23 (Mangey, t. I, p. 207).

[9] *De plant. Noe*, 5 (Mangey, t. I p. 332).

Pero sería un grave error pensar que fuera de su función de Mediador y de Revelador no es otra cosa el Verbo. El Hijo sería Hijo, aun cuando no hubiera de conducirnos al Padre; la Gloria de Dios resplandecería, aun cuando no hubiera ojos extraños para contemplar ese resplandor; y se debe decir otro tanto del grabado que el Padre hace de su substancia. Estos títulos son relativos, pero de una relación intrínseca, necesaria, independiente de la existencia de las criaturas. Y, al contrario, los de Creador y Conservador, que nos falta examinar, son condicionados por la existencia de los seres finitos.

2. El Hijo es Creador del mundo: "Por El ha hecho Dios a los siglos" [10] y no se puede dudar de que los *siglos* son el conjunto de las cosas limitadas por el espacio y el tiempo. Nada hay que muestre que el sentido gnóstico de emanaciones divinas, de *eones*, estuviese ya en uso en esta época. El autor, por lo demás, cuida de dar la definición de los siglos, para evitar de una vez todo equívoco: *Fide intelligimus aptata esse saecula verbo Dei ut ex invisibilibus visibilia fierent* [11]. Los siglos corresponden a los mundos de la Teología Judaica. En el Talmud Dios es llamado Creador de los siglos (*bōrēh 'ōlamîm*); y en la Escritura, Rey de los Siglos o Dios de los siglos [12]. Aquí y allá se dice siglos en lugar de mundos. El Hijo es también conservador del universo: "Todo lo sostiene con su poderosa palabra" [13]. Si parece subordinada la función de Creador (*δι̉ οὗ*), porque es según el orden de las procesiones divinas, la de conservador es presentada como independiente y absoluta: singularidad aparente, porque la conservación de las cosas no es sino la prolongación virtual del acto creador. Quizá quiera el escritor sagrado hacernos entender que la mediación del Hijo no implica una dependencia y que su actividad creadora no es la de un ministro o de un instrumento.

Algunos Padres han visto la Divinidad y la actividad creadora del Hijo en un texto que se puede traducir de dos maneras: "Quien ha dispuesto todas las cosas es Dios", o así: "Es Dios quien ha dispuesto todas las

[10] Hebr. I, 2: *δι̉ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας*. De II, 10 (*δι̉ οὗ τὰ πάντα*) resulta que *διά* no indica en sí un instrumento: esta partícula designa aquí la causalidad creadora del Padre.

[11] XI, 3. Este sentido es común en la Sabiduría (XIII, 9; XIV, 6; XVIII, 4), en Filón, Josefo, Clemente Romano, etc.

[12] Tim. I, 17; Tob. XIII, 6-10; Ecli. XXXVI, 22.

[13] I, 3: *φέρων τε τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ*. Pablo (Col. I, 17: *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*) expresa casi la misma idea con mayor concisión todavía.

cosas". Nos parece preferible la segunda traducción. El autor acaba de afirmar que el Cristo "Apóstol y pontífice de nuestra confesión" ha sido fiel a quien lo ha hecho (Apóstol y Pontífice), como Moisés en toda su casa", es decir, en la Casa de Dios. Pero hay dos diferencias: la una es que Moisés fue fiel en calidad de servidor y Cristo en calidad de Hijo; y la otra es que Moisés es una parte de la Casa de Dios, cuyo ordenador o fundador es Cristo. Y es evidente que el ordenador de una casa vale más que la casa misma o que una parte cualquiera de esa casa: de lo cual resulta la superioridad de Cristo sobre Moisés. Aquí se coloca el pasaje discutido: *Omnis namque domus fabricatur ab aliquo: qui autem omnia creavit, Deus est*, que nosotros creemos que se debe traducir así: Porque toda casa es dispuesta por alguno; pero es Dios quien ha dispuesto todas las cosas" [14]. No pudiendo ser estas palabras una explicación del versículo anterior que es la evidencia misma, se refieren, por lo tanto, al antepenúltimo, donde se dice que Cristo ha sido fiel a Aquel que lo ha constituido su representante, como lo fue Moisés en la Casa de Dios. Aunque Cristo sea, en su calidad de Pontífice, el fundador y el ordenador de este edificio —porque su sacrificio repercute en el pasado— es Dios quien, al final de cuentas, dispone todas las cosas y coloca en su casa a Moisés a título de servidor y a Cristo a título de Hijo.

Sin tener en cuenta este pasaje, el Hijo recibe en otra parte el nombre de Dios, aun con el artículo definido: "Vuestro trono, ¡oh Dios!, subsiste por los siglos de los siglos" [15]. El autor le aplica sin vacilaciones los textos del Antiguo Testamento cuyo sujeto es Jehová y que expresan Atributos específicamente Divinos: "Al principio, Señor, fundasteis la tierra; y los cielos son la obra de vuestras manos; ellos perecerán, pero Vos, Vos subsistiréis para siempre" [16]. Y la consecuencia prevista y necesaria de su dignidad trascendente es la obligación que tienen los Angeles de adorarle [17]. No se ve que el prólogo de San Juan y las Epístolas a los Filipenses y a los Colosenses agreguen algo a esta afirmación expresa de la Divinidad de Cristo.

3. Con ser Dios, Jesucristo no es menos hombre. Todavía en el seno del Padre, el Hijo pide que le sea preparado un cuerpo [18]. Quiere participar de la carne y de la sangre como los hijos adoptivos [19] y hacerse semejante

[14] III, 4: *Πᾶς γὰρ οἶκος κατασκευάζεται ὑπό τινος, ὁ δὲ πάντα κατασκευάσας Θεός*. La palabra *Θεός* no es el predicado sino el sujeto de la proposición.

[15] Hebr. I, 8-9.

[16] I, 10-12.

[17] I, 6.

[18] X, 5-9.

[19] II, 14.

a ellos en todas las cosas, excepto en cuanto al pecado [20]. Así lo exige su papel de Sacerdote [21]. Y se someterá, por lo tanto, a la prueba, saliendo de ella vencedor [22]. Poseerá en grado supremo todas las virtudes: la Confianza en Dios [23], la Fidelidad [24], la Misericordia [25], sobre todo la Obediencia, cosa que El aprenderá en la escuela del dolor [26]. Exceptuando los Evangelios, ningún escrito inspirado prodiga tanto las alusiones a la vida mortal de Jesús: descendencia de la tribu de Judá [27], progreso en Gracia y en Sabiduría [28], señales y prodigios que atestiguan su Divina Misión [29], tribulaciones y persecuciones, agonía y oración en el huerto de los olivos [30], muerte voluntaria [31], crucifixión fuera de las puertas de la ciudad [32]. Quizá está escogido el nombre de Jesús de preferencia al de Cristo [33], para mejor inculcar la verdad de la Naturaleza Humana. Mas en ninguna otra parte es tan perfecta la comunicación de idiomas: ¿acaso no equivale el *Participavit carni et sanguini*, unido con *Corpus aptasti mihi* [34], como fórmula teológica de la Encarnación, al *Verbum caro factum est* de San Juan o al *In ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter* de San Pablo?

La vida glorificada de Cristo es representada como el fruto de su abnegación y de su muerte. La ignominia de la Cruz es el preludio del Reinado triunfal. Heredero del mundo por derecho de nacimiento, el Hijo viene a serlo con un título nuevo por derecho de conquista y adquiere al mismo tiempo el derecho de asociarse coherederos. Allí reconocemos ideas familiares a Pablo; pero, hecho digno de notarse, la Epístola no menciona sino una sola vez, de paso [35], la Resurrección, mientras que describe con íntima

[20] IV, 15; V, 7.8; VII, 26.
[21] II, 17.
[22] II, 18; IV, 15.
[23] II, 13.
[24] II, 17; III, 2.
[25] IV, 15.
[26] VII, 7.8.
[27] VII, 14.
[28] II, 10; V, 9; VII, 28.
[29] II, 4.
[30] V, 7.
[31] XII, 2.
[32] XIII, 12.
[33] La palabra Jesús *sola* se dice 10 veces, Cristo 9 veces, Jesucristo 3 veces; Cristo Jesús ninguna. Al contrario, en San Pablo, Jesús *solo* es raro y Cristo Jesús muy frecuente.
[34] II, 14 y X, 5.
[35] XIII, 20.

complacencia cómo entra Jesús, Pontífice de la Humanidad, al Santuario Celestial abierto para siempre, para sentarse a la diestra del Padre en calidad de abogado y de intercesor [36]: "Habiendo realizado la purificación de los pecados, está sentado a la diestra de la Majestad en lo más alto" de los cielos. "Nosotros tenemos un Pontífice que está sentado a la derecha del trono de la Majestad en los cielos, ministro del santuario y del tabernáculo verdadero". "Habiendo ofrecido una sola hostia por los pecados, está sentado para siempre a la diestra de Dios". "En lugar del gozo que se le ofrecía, El ha sufrido la cruz, teniendo en nada la ignominia; y está sentado a la diestra del trono de Dios" [37]. En los demás escritos del Nuevo Testamento, Jesús ocupa su lugar a la diestra del Padre como triunfador, como Rey, como Juez; en la Epístola a los Hebreos eso es, sobre todo, en calidad de Sacerdote y allí continúa su oficio de Mediador.

II. El Sacerdocio de Cristo.

1. *Jesucristo Pontífice.—2. Según el orden de Melquisedec.*

1. La comparación con los otros mediadores —Profetas, Angeles, Moisés— preparaba a los espíritus para comprender el papel del Mediador supremo, del "gran pontífice que ha penetrado en los cielos". Una vez nombrado el Pontífice, todo converge hacia El. El autor de la Epístola se propone mostrar que el Cristianismo es la Religión perfecta, ideal, definitiva; y el nivel de una Religión está marcado por su sacerdocio.

Jesucristo es Sacerdote y Pontífice: Sacerdote según el orden de Melquisedec, en calidad de Mediador Sagrado; Pontífice, como antitipo de Aarón a quien substituye [38]. Mas no hay otra distinción entre esos dos títulos y el nombre de Pontífice no implica aquí la idea de una jerarquía

[36] IV, 16; VI, 20; VII, 26; IX, 11.12.24.
[37] I, 3; VIII, 1: X, 12: XII, 2.
[38] Jesucristo es llamado sacerdote (*ἱερεύς*) según el orden de Melquisedec en las citaciones de Salmo CIX (CX), 4 y en las alusiones a este texto (V, 6; VII, 15.17.21); es *ἱερεὺς μέγας ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ Θεοῦ* (X, 21).—En todo el resto El es *ἀρχιερεύς* con diversos calificativos II, 27 (*ἐλεήμων καὶ πιστός*), III, 1 (*τῆς ὁμολογίας ἡμῶν*), IV, 14 (*μέγας*), IV, 15 (*δυνάμενος συμπαθῆσαι*), V, 10; VI, 20 (*κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ*), VII, 26 (*ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κτλ.*), IX, 11 (*τῶν γενομένων ἀγαθῶν*).

cuya cúspide sería Cristo: "Todo pontífice, tomado entre los hombres, es constituido representante de los hombres en las cosas concernientes al culto de Dios, a fin de ofrecer oblaciones y sacrificios por los pecados. El es capaz de usar de indulgencia con los ignorantes y los extraviados, por haber estado El mismo envuelto en flaquezas. Por lo cual debe ofrecer los sacrificios del pecado por Sí mismo y por el pueblo. Y nadie se arrogue este honor, a menos de ser llamado para ello por Dios, como lo fue Aarón" [39]. No tenemos en esto —cosa que se olvida con gran frecuencia— una definición del Sacerdote, ni del Pontífice, sino solamente del pontífice hebreo. No todos los rasgos convienen a Jesucristo, o le convienen tan sólo por analogía, así como el tipo figura en general al antitipo, con imperfecciones que éste rechaza. La descripción, tal como es, puede servir, no obstante, de marco a un estudio sobre el Sacerdocio de Cristo, porque expresa muy bien las características esenciales del sacerdote: su papel de Mediador, la comunidad de vida que tal papel supone, la vocación divina que es la condición de esa comunidad de vida, el Sacrificio que es su función primordial.

El Sacerdote es, ante todo, Mediador. "Está establecido para los hombres en las cosas que miran al culto de Dios". Si el hombre no debiera a Dios más que un culto individual, cargaría el altar de sus propias ofrendas y derramaría sus libaciones y la sangre de las víctimas, sin necesitar intermediario. Pero en todas partes y siempre, en todo conglomerado que no hiciera profesión pública de ateísmo, los hombres comprendieron que debían a Dios un culto social. Su encargado era, naturalmente, el más digno: en la familia, el padre; en la tribu, el patriarca; en la nación, el rey. Sin embargo, desde que la sociedad rebasó los límites del clan patriarcal, se confió ordinariamente el conjunto de las augustas funciones del sacerdocio, gracias a un instinto que honra a la naturaleza humana, a una casta especial, desprendida de los cuidados y de los intereses profanos, severa guardiana de las tradiciones y de los ritos, reputada como más agradable a la Divinidad y como más apta, por lo mismo, para su papel.

Pero —ya lo hemos dicho— el autor de la Epístola no habla del Sacerdote en general, ni se pregunta lo que hubiera sido el Sacerdote en el

[39] V, 1-4. Las palabras "tomado de entre los hombres" no son restrictivas: se aplican a todos los Pontífices. Conviene, por lo tanto, entender esto así: Todo Pontífice, *siendo* tomado de entre los hombres, etc. — El verbo *μετριοπαθεῖν*, que nosotros traducimos por "usar de indulgencia", a causa del dativo que le sigue, significa de manera absoluta "ser moderado en pasiones o sentimientos". Aristóteles decía, según Diógenes Laercio, que el sabio no debe ser *insensible*, sino *sensible con moderación* (*ἔφη τὸν σοφὸν μὴ εἶναι μὲν ἀπαθῆ, μετριοπαθῆ δέ*). Esa palabra es común en Filón; y la hallamos también en Josefo.

estado de naturaleza, ni lo que éste sería si la Humanidad no hubiera caído. El autor atiende tan sólo al mundo de las realidades actuales y no pasa más allá del horizonte bíblico; y toma al Género Humano tal como es, abrumado por la conciencia del pecado e impotente para abrirse a sí mismo un camino hacia el Cielo. Si hiciéramos abstracción de la barrera que el pecado levanta entre Dios y nosotros, no se comprendería sino imperfectamente el papel que la Epístola asigna al Pontífice, papel que consiste principalmente "en ofrecer oblaciones y sacrificios por los pecados". El Sacerdote es, ciertamente, el representante de los hombres ante Dios, pero, de hecho, ahora representa a una Humanidad pecadora; está encargado siempre de lo concerniente al culto de Dios, pero como están rotas las relaciones normales entre Dios y el hombre, lo primero que ha de hacer es restablecerlas. Por lo tanto, Jesucristo viene a la tierra a borrar los pecados; se encarna porque Dios no acepta los sacrificios del rito aarónico y alcanza El mismo su objeto al realizar la purificación de los pecados.

Para ser el Mandatario, el Embajador, el Jefe religioso de la Humanidad, el Pontífice debe pertenecer a la familia humana. El pecado de Adán es nuestro pecado en virtud de la solidaridad que nos une a nuestro padre común; y la Justicia de Cristo será nuestra Justicia en virtud del mismo lazo de solidaridad. San Pablo nos ha familiarizado ya con esta idea. "El santificador y los santificados, todos son (hijos) de un mismo (Padre)... Y puesto que los hijos participaban de la carne y de la sangre, también El ha participado... Porque no viene en ayuda de los ángeles; al linaje de Adán es para quien trae socorro. Consiguientemente, debía hacerse en todo semejante a sus hermanos" [40]. La complejidad de este pasaje depende sobre todo de dos causas: primeramente, el autor quiere explicar al mismo tiempo la necesidad y las conveniencias de la Encarnación y de los otros abatimientos de Cristo; y en seguida, en lugar de tratar el tema de frente, como un Dogma que establecer, lo ataca de flanco, como una objeción que resolver. Al elevar a Jesucristo a una inconmensurable altura por encima de toda criatura, no ha podido disimular el autor la fase transitoria de humillación que abate al mismo Jesucristo por debajo de los Angeles. San Pablo responde que Cristo *debía* compartir nuestra naturaleza para ser Sacerdote y nuestras pruebas para ser Sacerdote completo [41]. No es que haya en cuanto a esto en el Altísimo una verdadera necesidad: no hay más que razones de conveniencia y necesidades hipotéticas; pero desde el momento en que, conforme a los designios de Dios, debe salvar

[40] Hebr. II, 11-17.

[41] II, 17-18. Véase V, 1-3.

el Hijo a los hombres por un acto sacerdotal, es menester que pueda llamarlos sus hermanos. De otra manera sería el Jefe de ellos, así como es el Jefe de los Angeles; pero no sería el Pontífice de los hombres. Desde este punto de vista, "el santificador y los santificados" deben tener el mismo origen. Para que El pueda salvar, en calidad de Sacerdote, a la raza de Abraham, es menester que pertenezca a ella. Esto es lo que hace necesaria la Encarnación; pero con una necesidad condicional, subordinada al Plan Redentor.

La Epístola no separa la noción del Sacerdote de la del Sacerdote completo. El Pontífice ideal de una Humanidad culpable debe ser asociado —después de haberse revestido la naturaleza humana— a los sufrimientos y a la muerte que son ahora el patrimonio común de los hombres. "Convenía a Aquel para quien todo existe, y por quien todo existe y que conduce a muchos hijos a la gloria, consumir por los sufrimientos al autor de la salvación de los mismos" [42]. Al sufrir libremente la muerte, Jesucristo no se propone solamente quitar todo poder al actual dueño de la muerte, a Satanás: quiere librarnos aun de este temor servil de la muerte que nos tenía subyugados. Tomando nuestras miserias y nuestras flaquezas, Jesucristo se pone en estado de conocer mejor nuestras necesidades y nuestras debilidades, de comprender mejor nuestras tentaciones y nuestras caídas, de compadecerse, en fin, con ese temperamento perfecto que sabe evitar a la vez el exceso de indulgencia y el exceso de rigor (*μετριοπαθεῖν*). Sin embargo, la semejanza tiene un límite. "Nosotros tenemos un pontífice capaz de compartir nuestras flaquezas, probado como ha sido en todas las cosas, para parecérsenos (en todo), excepto en el pecado" [43]. La razón de ello es muy clara. Mientras mayor sea el deber del sacerdote de acercarse a Dios para atraer a sus hermanos hacia El, mayor necesidad tiene de ser santo; mientras más tenga por misión el expiar los pecados, mayor es su necesidad de estar exento él mismo de ellos. Si estuviera constreñido a sacrificar por sus propios pecados antes de pensar en los pecados del pueblo, tendría necesidad de otro sacerdote para suplir su propia insuficiencia. "Tal como éste, nos convenía que fuese nuestro pontífice, santo, sin malicia, inmaculado, separado de los pecadores y más elevado que los cielos" [44].

2. En la Religión Natural, el sacerdote es designado, ora por su dignidad, ora por la elección de aquellos a quienes representa: Dios lo acepta, pero no lo nombra. Otra cosa ocurre en la Religión Sobrenatural. Cuando Dios revela el Culto con que quiere ser honrado, confía su depósito a quien

[42] Hebr. II, 10.
[43] IV, 15. Véase. II, 17.
[44] VII, 26. Véase IV, 14.

El mismo escoge. Cualquiera que se atreviera a entrometerse en las funciones del Sacerdocio, sin vocación divina, sería un intruso y un usurpador. Habiendo sido Aarón legalmente investido del Pontificado, con su descendencia, para suplantarlo se requiere un llamado expreso del Altísimo. Este es el caso en cuanto a Jesucristo: "No se ha glorificado El mismo para ser pontífice; mas Aquel que le dijo: "Tú eres mi Hijo, Yo te he engendrado hoy" [45], lo ha llamado al Sacerdocio Supremo. Aunque el Hijo sea Hijo desde la eternidad, no le son dirigidas estas palabras, según el Salmista, sino hasta el momento en que toma la naturaleza humana. Haciéndose hombre, *ipso facto* es consagrado Sacerdote, es decir, Mediador oficial del Género Humano ante Dios. El Padre va a confirmar con juramento esta dignidad a su Hijo: "El Señor lo ha jurado y no se arrepentirá: Tú eres sacerdote para la eternidad según el orden de Melquisedec" [46]. Queda así revocada la prerrogativa de Aarón, prerrogativa que era exclusiva. Pero esta translación del Sacerdocio no se limita a una simple substitución de personas, pues equivale al cambio del Sacerdocio mismo, el cual pasa del orden de Aarón al orden de Melquisedec.

Este misterioso personaje, que aparece y desaparece en la Biblia como un meteoro, no interesa al autor de la Epístola sino como tipo de Cristo. Tres circunstancias le llaman la atención al autor: la etimología de los nombres, la conducta de Abraham con relación al sacerdote-rey de Salem y el silencio de la Escritura en cuanto al origen de Melquisedec.

Melquisedec significa "rey de justicia"; rey de Salem quiere decir "rey de paz"; y el Reinado del Mesías debe ser el Reinado de la Paz y de la Justicia. Melquisedec es sacerdote-rey; también Cristo es Sacerdote-Rey y nuestra Epístola, casi con solo una excepción, asocia siempre su Realeza a su Sacerdocio. El Sacerdocio ideal se halla así conducido, en el término de su evolución, a su primitiva concepción. El encuentro del Patriarca con el rey de Salem proporciona otros dos detalles simbólicos cuya significación es casi la misma: "Melquisedec bendice a Abraham y Abraham le paga el diezmo" [47]. Conforme a un principio reconocido, la bendición desciende del padre al hijo, del rey al súbdito, del sacerdote al laico, en una palabra, del superior al inferior. No es menos evidente que el pago del diezmo es un acto de sujeción respecto a una autoridad mayor: real, sacerdotal o divina. Pues bien, Melquisedec bendice a aquel en quien deben ser benditas todas las naciones de la tierra y recibe de él, a guisa de diezmo, lo mejor

[45] Hebr. V, 5, citando Salmo II, 7.
[46] V, 6; Salmo CIX (CX), 4.
[47] VII, 2.

del botín. Toda la posteridad de Abraham encerrada en sus costados, sin exceptuar a los sacerdotes hijos de Leví, reconoce virtualmente, por ese doble acto, la superioridad de Melquisedec y, con mayor razón, la de Aquel de quien Melquisedec no es más que la figura. El silencio de la Escritura es todavía más fecundo en aplicaciones típicas. Ateniéndonos al sagrado relato, Melquisedec no tiene "padre, ni madre, ni genealogía"; sus días no tienen "ni fin, ni comienzo", puesto que el hagiógrafo no nombra a ninguno de los ancestros del sacerdote-rey, ni menciona tampoco la época de su nacimiento y de su muerte. La genealogía, esencial para los sacerdotes levíticos, no tiene ninguna importancia en cuanto a él. Poseyendo el sacerdocio con título personal y no por herencia, ni la calidad de sus abuelos ni la patria de su madre podrían ser un impedimento. El Pontífice según el orden de Melquisedec tendrá el mismo privilegio, pues el descender de la sangre de Judá no pondrá obstáculo a su Sacerdocio. Pero antes es menester que sea abolida la prerrogativa de Aarón. Tal es el objeto del juramento de Dios.

Petau y Belarmino han coleccionado los textos de los Padres que ven en el pan y en el vino ofrecidos por Melquisedec la figura de la Eucaristía. El autor de la Epístola casi no podía detenerse en esta significación simbólica sin comprometer su tesis y debilitar su razonamiento. Es probable que haga alusión a la Eucaristía, cuando dice: "Nosotros tenemos un altar del cual no tienen derecho a comer estos que siguen al servicio del tabernáculo". Pero aquí, ocupado como está en demostrar que Cristo consume para siempre a los elegidos por un solo sacrificio, que la ofrenda por el pecado viene siendo inútil desde que el pecado es superabundantemente expiado, que la insuficiencia de los antiguos sacrificios se demuestra justamente por su repetición, no podía la Epístola poner de realce la oblación que se repite y la víctima que se inmola periódicamente sobre el altar. Pues de otra manera habría debido explicar el autor por qué el Sacrificio Eucarístico reproduce y conmemora el sangriento Sacrificio del Calvario, sin multiplicarlo.

Sin embargo, el silencio relativo al sacrificio de Melquisedec ha dado lugar a graves equivocaciones. Se ha pretendido que Cristo era, a la vez o sucesivamente, Sacerdote según el orden de Aarón y según el orden de Melquisedec: según el orden de Aarón por su propio Sacrificio, según el orden de Melquisedec por su propia dignidad; o según el orden de Aarón aquí en la tierra y según el orden de Melquisedec en el Cielo. No se ha reflexionado en que, conforme a la enseñanza formal de la Epístola, son incompatibles esos dos órdenes. Jesucristo no puede ser Sacerdote según el orden de Aarón si es el sucesor del orden de Aarón y si no es Sacerdote más que en virtud de la abolición del sacerdocio aarónico.

"Si El estuviese sobre la tierra —es decir, si su Sacerdocio perteneciera a la esfera típica y figurativa en que está el orden de Aarón— ni aun sacerdote sería, habiendo otros encargados de ofrecer los dones conforme a la Ley" [48]. Por lo tanto, Jesucristo es Sacerdote solamente según el orden de Melquisedec y lo es para siempre. No hay por qué confundir la dignidad sacerdotal con el ejercicio del Sacerdocio. El Sacerdote no se hace Sacerdote en el momento en que ofrece el sacrificio, pues no tiene el derecho de ofrecerlo sino porque es Sacerdote. La Consagración Sacerdotal de Jesucristo coincide con la Encarnación. Al entrar El al mundo dice a su Padre por la boca del Salmista: "Tú no has querido sacrificios y oblaciones, pero me has preparado un cuerpo. No te han agradado los holocaustos y los sacrificios por el pecado; por lo cual he dicho: Heme aquí; yo vengo... para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad" [49]. La voluntad de Dios es que El muera y El morirá a la hora marcada: esto será su Sacrificio. Mas El es Sacerdote desde el primer instante de su vida mortal, y es la Divinidad, como se expresan los Padres, quien consagra a su Humanidad.

Por el mismo principio se explica la eternidad de su Sacerdocio. Si el Sacerdote no fuera Sacerdote sino en cuanto que ofrece el Sacrificio o en cuanto que tiene la posibilidad de ofrecerlo, el Sacerdocio de Cristo no tendría más que una eternidad relativa y debería cesar, a más tardar, el día en que cesará el Sacrificio incruento que El ofrece, hasta la consumación de los siglos, por el ministerio de sus representantes. Pero esto no es así. El Sacerdocio de Cristo es eterno, porque Cristo lo pósee "no según la ley de una institución carnal, sino según el poder de una vida indisoluble" [50]. La institución ritual, que hace a los sacerdotes de la sangre de Aarón, no surte efectos sino hasta la muerte de ellos, pues la delegación que ella confiere expira con la vida; pero la unión hipostática, que consagra Sacerdote a Cristo, es indisoluble; y, consiguientemente, su Sacerdocio no tiene término. Los demás no pueden seguir siendo sacerdotes para siempre, "impedidos como están por la muerte; mas El posee un sacerdocio inamovible, porque permanece para siempre... siempre vivo a fin de interceder por nosotros" [51]. De cualquier manera que se entienda tal intercesión, es evidente que ésta no cesa con la vida mortal de Cristo y que, en consecuencia, la muerte no es para El como para los otros el límite extremo del Sacerdocio. El Sacerdocio no es en El un accidente separable de la Persona. Mediador de la

[48] Hebr. VIII, 4.
[49] X, 5-7 citando Salmo XL, 7-9.
[50] VII, 16.
[51] Hebr. VII, 23-25. Alusión a Salmo CIX (CX), 4.

Humanidad porque ser Hombre-Dios, es imposible que El cese alguna vez de ser Mediador. Jesús Pontífice será siempre el representante oficial del pueblo salvado por El; y siempre ejercerá tales funciones, aun cuando no sea más que ofreciendo al Padre, mediante una oblación virtualmente eterna, el fruto de la Redención; y aun cuando no hiciere uso de tal poder, lo conserva de todas maneras para siempre y esto es lo que lo constituye Sumo Sacerdote para la eternidad [52].

III. El Sacrificio de Cristo.

La función específica del Sacerdote es el Sacrificio: "Todo pontífice es establecido para ofrecer dones y sacrificios; por lo cual era menester que también El tuviese algo que ofrecer". En el estado actual de la Humanidad caída, el principal fin del Sacrificio es la expiación del pecado; y el Sacrificio de Cristo es considerado por la Epístola a los Hebreos como expiación del pecado, aunque el escritor sagrado menciona diversas especies de sacrificios —dones (*δῶρα*), oblaciones (*προσφοραί*), inmolaciones (*θυσίαι*), holocaustos (*ὁλοκαυτώματα*) [53]— abolidos y substituidos por el Sacrificio único de la Cruz.

Para convencerse de que la inmolación del Calvario es un Sacrificio

[52] Aunque evitamos tomar partido entre los escolásticos, nos parece que Vázquez tiene razón contra Lugo, cuando sostiene que la eternidad del Sacerdocio de Cristo es absoluta y no solamente relativa.

[53] La palabra *δῶρον* es asociada tres veces, de cinco casos, a *θυσία* (V, 1; VIII, 3; IX, 9, siempre con el verbo *προσφέρειν*): lo que podría hacer suponer que designa los sacrificios incruentos, mientras que *θυσία* designaría los sacrificios cruentos; pero en otra parte, VIII, 3 (*ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα*) parece comprender todas las especies de Sacrificio y en XI, 4 es sinónima de *θυσία*. Aparte de los tres casos en que la palabra *θυσία* se halla unida a *δῶρον* (V, 1; VIII, 3; IX, 9), está asociada a *προσφορά* (X, 5.8) en una citación (Salmo XL, 7); y se emplea para designar el sacrificio de Abel (XI, 4) y el sacrificio por el pecado, ora del Antiguo Testamento, ora del Nuevo (VII, 27; IX, 23.26; X, 1.11.12.26); y dos veces está tomada en sentido metafórico (XIII, 15.16 "hostias de alabanzas"). — Se podría creer que *προσφορά* unida a *θυσία* y a *ὁλοκαύτωμα* en la citación de Salmo XL, 7 (Hebr. X, 8) es un sacrificio incruento, pero se dice precisamente del Sacrificio de Cristo (X, 10.14) y del sacrificio por el pecado (X, 18 *προσφορὰ περὶ ἁμαρτίας*). — Véase cómo el autor no se dedica a distinguir las diversas especies de sacrificios: se atiene tan sólo a la noción genérica y ve que ésta es aplicable al Sacrificio de la Cruz.

en que Jesucristo es a la vez Sacerdote y Víctima, basta con leer los cuatro textos siguientes, de los cuales el primero enuncia el hecho, el segundo el modo, el tercero la eficacia, el cuarto el infinito valor de este Sacrificio:

No hay necesidad de ofrecer víctimas cada día, como los umos sacerdotes (hebreos), primeramente por sus propios pecados, en seguida por los del pueblo; porque esto lo hizo El de una vez por todas, ofreciéndose El mismo [54].

La sangre del Cristo que se ofrece El mismo a Dios, (hostia) inmaculada, purificará nuestra conciencia de las obras muertas, a fin de (hacernos aptos para) servir al Dios vivo [55].

Después de haberse ofrecido una sola vez para quitar los pecados de la multitud, Cristo aparecerá una segunda vez, sin pecado, para (conferir) la salvación a quienes lo esperan [56].

Habiendo ofrecido una sola hostia por los pecados, está sentado para siempre a la diestra de Dios... Porque con una oblación única, ha hecho perfectos para siempre a los que son santificados [57].

De paso se compara, por vía de contraste, la inmolación del Calvario con los holocaustos del ritual mosaico, con el sacrificio de la vaca bermeja, con el sacrificio por el cual fue sellada la Alianza del Sinaí [58]. Pero el autor no se detiene en esas analogías; se apresura a llegar a lo más perfecto o a lo menos imperfecto de los ritos de la Antigua Ley: al del día de la Expiación. Celebrado solamente una vez por año, en presencia del pueblo entero, con el aparato más solemne, el sacrificio de la Expiación era también el único en que el Sumo Sacerdote debía intervenir en persona y este era por excelencia el sacrificio por el pecado [59]. Consiguientemente, ninguno otro figuraba mejor el Sacrificio de Cristo.

Es descrito el aparato escénico con un lujo de detalles cuya intención no se entiende siempre [60]. Muchos rasgos parecen indiferentes al sentido

[54] Hebr. VII, 27.

[55] IX, 14.

[56] IX, 28.

[57] X, 12-14.

[58] Holocaustos (X, 6-8), vaca bermeja (VI, 13), Sacrificio de la Alianza (IX, 15.23).

[59] Lev. XVI, 1-34, XXIII, 26-32; Núm. XXIX, 7-11. Véanse Ex. XXX, 10; Lev. XXV, 9. En cuanto a la tradición judía, consúltese el tratado de la Mishna titulado *Yômâ*. — *El nombre es significativo yôm hakkippurîm, ἡμέρα ἱλασμοῦ* (o *ἐξιλασμοῦ*), *dies expiationum o propitiationis.*

[60] Hebr. IX, 1-10.

típico. Quizá los señala el autor para mostrar que aprecia el esplendor del culto nacional, que conserva con interés esos recuerdos y que no cree necesario rebajar el pasado para engrandecer el presente. La división del Tabernáculo en dos partes, separadas por un velo que no se levantaba sino una sola vez al año ante el Sumo Sacerdote, es algo esencial al símbolo: significaba, como va a explicarlo el autor, que aún no estaba abierto el acceso al Santuario. El papel del Sumo Sacerdote consistía, el día de la Expiación, en reconciliar al pueblo con Dios ofreciendo la sangre de las víctimas en el Santo de lo santos [61]. No es menester desdoblar esta acción única; porque el Pontífice no entraba ese día al Santo de los santos más que para ofrecer allí la sangre y no podía ofrecer la sangre sino en el Santo de los santos. Generalmente, el Sumo Sacerdote hebreo no ejecutaba personalmente el acto de la inmolación. El texto sagrado parece indicar que el Pontífice hería personalmente a la víctima el día de la Expiación, pero podría haberlo hecho por intermediario sin cambiar el valor ni la significación del rito. Lo que importaba en cuanto a ese sacrificio era que el Pontífice ofreciera personalmente la sangre y que la ofreciera en el Santo de los santos. Estos dos actos, que no son más que uno, forman parte integrante del mismo simbolismo. El gran error de los socinianos consistió en dividir lo que por su naturaleza debía permanecer indisolublemente unido. No siendo Jesucristo Sacerdote voluntario sino por el Sacrificio y no siendo el Sacrificio de Cristo otra cosa que la oblación de su Sangre, oblación hecha en el Santuario eterno, resultaba la paradoja, contradicha a cada página de la Epístola a los Hebreos, de que la Muerte de Cristo no es un Sacrificio, de que Jesucristo no es Sacerdote desde aquí abajo, de que no lo es sino hasta cuando entra al Cielo, el día de la Ascensión.

El autor no se propone agotar la tipología de los ritos de la Expiación: nada dice del macho cabrío emisario que parecía prestarse a comparaciones fáciles; menciona de paso, y en otro cuadro, la cremación de la víctima [62] fuera de poblado, figura o símbolo del suplicio de Jesús fuera de la ciudad. En general, el autor se circunscribe al papel del Pontífice, de lo cual hace la aplicación a Cristo, tanto por vía de comparación como por vía de contraste. Pero dominan los contrastes. En la comparación del tipo con el antitipo difieren cuatro puntos esenciales:

Los aprestos del Sacrificio. Aarón sacrifica en su propio provecho, antes de ocuparse del pueblo; Jesucristo, Pontífice "santo, inmaculado, que nada

[61] IX, 7. Véanse Ex. XXX, 10; Lev. XVI, 16.
[62] Hebr. XIII, 11-12.

tiene de común con los pecadores y que está más elevado que los cielos", no ha menester de sacrificar en su propio provecho, puesto que, no teniendo pecado, está siempre en estado de ejercer su ministerio [63].

El lugar del Sacrificio. Por un lado, un tabernáculo perecedero, terreno, hecho por manos de hombres, simbólico; y por el otro, un Santuario eterno, Celestial, edificado por Dios, ideal y perfecto [64].

La materia del Sacrificio. Allá, la sangre de los toros y de los machos cabríos, de animales irracionales; y acá, la Sangre de la Víctima purísima, del Pontífice mismo, del Hijo amadísimo [65].

Los frutos del Sacrificio. El Sumo Sacerdote Judío penetra por un momento en el Santo de los santos para salir inmediatamente de allí y no tiene el derecho de introducir a nadie a ese lugar; Jesucristo entra al Cielo para no salir de allí jamás y hace entrar en su seguimiento al mismo lugar a todos aquellos que participen de su propio Sacrificio. El sacrificio de Aarón debe ser repetido periódicamente, porque no obtiene el resultado deseado; el Sacrificio de Cristo es necesariamente único porque a su perfección misma repugna que sea renovado y porque, además, la muerte de la Víctima única no puede acaecer sino una sola vez [66].

La relación positiva del tipo con el antitipo descansa por entero en el hecho de que los dos Pontífices penetran en el Santo de los santos gracias a la sangre de la expiación. Pero este rasgo único no debe ser indebidamente apremiado. El día de la Expiación transcurría cierto tiempo entre la muerte de la víctima y la oblación de su sangre sobre el propiciatorio. Ese intervalo no existe en el Sacrificio de la Cruz: la Oblación coincide con la Muerte, y la entrada al Santo de los santos con la Oblación. El Cielo está virtualmente abierto desde ese momento y no tiene mayor importancia el momento de la entrada efectiva.

En efecto, el querer transladar esta entrada al día de la Ascensión sería materializar demasiado las relaciones del tipo con el antitipo. Para continuar por este camino, habría que averiguar cuál es el propiciatorio celestial en que Jesucristo derrama su Sangre. En el instante en que Jesús expira, todo está consumado: Inmolación, Ofrenda, Aspersión de la Sangre, derecho de entrar al Cielo. Los partidarios del Sacrificio Celeste olvidan esto. Separan la muerte de la víctima respecto de la oblación de la sangre,

[63] Hebr. IX, 7; véanse V, 3 (en cuanto a Aarón); VII, 26-27 (en cuanto a Cristo).
[64] Hebr. IX, 11; véanse VI, 19-20; VIII, 2 (λειτουργὸς τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς).
[65] Hebr. IX, 12-14. Véanse X, 4-9; IX, 23, etc.
[66] Hebr. IX, 15; IX, 28. Véanse X, 1-3; VII, 27, etc.

o consideran la primera como una simple preparación, que no entra en la esencia del Sacrificio y quedan obligados a concluir con los Socinianos que Jesucristo no fue Sacerdote desde aquí abajo y que no inaugura su Sacerdocio sino hasta que entra en la vida gloriosa —lo cual es manifiestamente contrario a la doctrina Apostólica—; o en las dos acciones ven dos sacrificios distintos y, sin negar el valor del Sacrificio de la Cruz, sueñan en un Sacrificio Celeste que difiera del otro por el modo de la oblación, así como la Eucaristía difiere del Sangriento Sacrificio del Calvario; pero esta opinión nueva, que es sospechosa por su novedad misma, no tiene en nuestra Epístola ni el más ligero fundamento.

CAPITULO III

LAS DOS ALIANZAS

I. El contraste de las dos Alianzas.

Mostrar la superioridad del Nuevo Testamento sobre el Antiguo, establecer al mismo tiempo el carácter absoluto y definitivo del Evangelio: tal es, ya lo hemos dicho, el objeto real, aunque velado, de la Epístola. Con esta tesis se relacionan tres puntos fundamentales: el contraste de las dos Alianzas, las obligaciones de la Nueva Economía, la consumación de las Promesas.

La idea de una Nueva Alianza, con Jesús por Mediador, no es algo exclusivo de la Epístola a los Hebreos. Ya citó Pablo el texto de Isaías que la anuncia [1]; él y San Lucas ponen expresamente la institución de la Eucaristía en relación con una Nueva Alianza concluida en la Sangre de Jesús [2], y los otros dos Sinópticos expresan, casi con las mismas palabras, el mismo pensamiento [3]. Lo que nuestra Epístola tiene de original es que injerta la Nueva Alianza en la Antigua y presenta a la Iglesia saliendo de la Sinagoga sin solución de continuidad, así como el fruto nace de la flor o la espiga del grano [4]. Bajo una forma paradojal que contiene una poca de verdad, se ha

[1] Rom. XI, 27-28; citación de Is. LIX, 20 combinado con XXVII, 9. — Pablo, también él, habla de los *dos* Testamentos (Gal. IV, 24), del Antiguo (II Cor. III, 14), del Nuevo (I Cor. XI, 25; II Cor. III, 6).

[2] I Cor. XI, 25 y Lucas XXII, 20 (*ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου*).

[3] Mat. XXVI, 28 y Marcos XIV, 24 (*τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης*, variante: *καινῆς*.

La Epístola a los Hebreos llama también a la Sangre de Jesucristo "la sangre de la alianza" (X, 29), "la sangre de la alianza eterna" (XIII, 20).

[4] Sin embargo, desde otro punto de vista hay distinción entre las dos Alianzas. Jeremías había anunciado una "nueva alianza" (VIII, 8), con lo cual indicaba

podido decir que "el autor de la Epístola es un evolucionista y San Pablo un revolucionario... El uno anula la Ley y el otra la transfigura" [5]. En el fondo, la diferencia de punto de vista es mucho menor: Pablo describe admirablemente la armonía y la conexión que existen entre los dos Testamentos, y el autor de la Epístola no es menos radical que Pablo sobre la imperfección y la abolición de la Ley Mosaica. Se podría decir que lo es demasiado, porque escatima a la Ley los elogios de que San Pablo es tan liberal e insiste con gusto sobre los vicios que la anulan. Esta era una Ley "carnal", intrínsecamente "nula e inútil", que por eso mismo debería ser repudiada un día. Incapaz de "llevar a nadie a la perfección" [6], no podía tener, por lo tanto, sino un carácter relativo y pasajero: porque el autor supone siempre la existencia de una Economía Sobrenatural que de una manera efectiva abre el camino que conduce al hombre hacia Dios.

Con relación al Nuevo Testamento, el Antiguo tenía tres grandes desventajas: éste era un contrato estrictamente bilateral, sujeto, por su naturaleza, a ser rescindido. Eran insuficientes los medios establecidos para estrecharlo. En fin, tenía en sí mismo las características de un simple esbozo y de una preparación.

La Antigua Ley era una *διαθήκη* en el sentido de Alianza (*berîth*), pero no en el sentido de Testamento: la Nueva es a la vez lo uno y lo otro. Pues bien, desde el momento en que el testador muere, el testamento es irrevocable. En esto reconocemos una idea común a Pablo y al redactor de la Epístola. Un segundo punto de contacto es que la promesa hecha al linaje de Abraham es de la naturaleza del testamento —Pablo lo llama también *διαθήκη*— en cuanto que es un contrato unilateral, por el cual se obliga Dios a Sí mismo sin subordinar su obligación a ninguna circunstancia exterior [7]. El pacto del Sinaí era, por lo contrario, un contrato del género *do ut des, facio ut facias*. Si el pueblo violaba sus compromisos, Dios quedaba desligado de los suyos: por lo cual la Historia Sagrada no es más

claramente que la "primera" (IX, 15: *πρώτη*) tocaba a su término (VIII, 13). Jesucristo es el *mediador* de esta nueva y mejor Alianza, IX, 15 (*διαθήκης καινῆς μεσίτης ἐστίν*); XII, 24 (*νέας*); VIII, 3 (*κρείττονος*); El es el *fiador* de una Alianza mejor (VII, 22: *ἔγγυος*). Entre las palabras *καινή* y *νέα* hay la diferencia de que ésta designa la *novedad* y aquélla denota la *juventud*, el *vigor*.

[5] Ménégoz, *La théol. de l'ép. aux Hébreux*, París, 1894, p. 197 y 190.

[6] Hebr. VII, 16 (*κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης*); VII, 18 (*διὰ τὸ αὐτῆς ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελές*); VII, 19 (*οὐδὲν γὰρ ἐτελείωσεν ὁ νόμος*).

[7] Hebr. IX, 16-27. — Gal. III, 17 opone el *testamento* gracioso hecho en favor de Abraham y confirmado por Dios bajo juramento a la alianza mosaica concluida mucho tiempo después (*διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ Θεοῦ... νόμος οὐκ ἀκυροῖ*).

que una serie de infidelidades de parte de los Judíos y una serie de abandonos parciales de parte de Dios, seguidos muy pronto de reconciliaciones efímeras. Jeremías predecía el fin de tal estado de cosas, cuya inestabilidad indicaba claramente su carácter transitorio: "Concluiré una Nueva Alianza con la casa de Israel y la casa de Judá, no una alianza como la que hice con sus padres el día en que los tomé por la mano para hacerlos salir del país de Egipto. Puesto que ellos han abandonado mi alianza, Yo también los he desechado" [8].

El gran defecto del antiguo pacto era su tendencia a envejecer y a morir, finalmente, de vejez [9], tendencia que no hallaba en las instituciones mosaicas ningún contrapeso verdadero. El Sacrificio perpetuo tenía ciertamente el objeto de simbolizar la Alianza y de avivar su sentimiento; y, por otra parte, los sacrificios por los pecados, que alcanzaban su punto culminante el día de la Expiación, trataban de reconciliar a las partes contratantes borrando el recuerdo de las infidelidades. Pero todo esto producía únicamente una "justificación carnal" y en virtud de una especie de ficción legal; porque es evidente que la sangre de los animales no podría lavar el pecado ni purificar la conciencia [10].

Por lo tanto, el Antiguo Testamento no podía ser más que un esbozo. Por lo cual predice el Salmista un nuevo Sacerdocio destinado a substituir al sacerdocio de Aarón; anuncia un nuevo Sacrificio que nulificará al ritual levítico. Jeremías profetiza una nueva Alianza que forzosamente suplantará a la primera [11]. Sin embargo, esta Nueva Alianza no es tanto la destrucción violenta cuanto la consumación de la Antigua. Las relaciones de los Testamentos están expresadas por medio de estas cuatro palabras: sombra (*σκιά*), figura (*ὑπόδειγμα*), antitipo (*ἀντίτυπος*), semejanza (*παραβολή*) [12].

[8] Hebr. VIII, 8-12 (Véase X, 16-17), citación de Jeremías XXXI, 31-34. La principal oposición entre los dos Testamentos, en el texto de Jeremías, consiste en que habiendo sido violado el Antiguo (*οὐκ ἐνέμειναν ἐν τῇ διαθήκῃ μου*), Dios usa de represalias y se desinteresa de su pueblo (*κἀγὼ ἠμέλησα αὐτῶν*), y, en cuanto al Nuevo, Dios se compromete sin condiciones a ser el Dios de su pueblo (*ἔσομαι αὐτοῖς εἰς Θεόν, κτλ.*), a serle propicio y a olvidar sus iniquidades (*ἵλεως ἔσομαι... τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν οὐ μὴ μνησθῶ ἔτι*).

[9] Hebr. VIII, 13 (*τὸ παλαιούμενον καὶ γηράσκον ἐγγὺς ἀφανισμοῦ*).

[10] Hebr. IX, 9.10; Hebr. X, 4.11.

[11] Salmo CIX (CX), 4; Jer. XXXI, 31-34. Véanse Hebr. VII, 11-22; VIII, 6-13.

[12] X, 1 (*σκιὰν ἔχων ὁ νόμος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν οὐκ αὐτὴν τὴν εἰκόνα*); VIII, 5 (*οἵτινες ὑποδείγματι καὶ σκιᾷ λατρεύουσιν τῶν ἐπουρανίων*); IX, 24 (*οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα εἰσῆλθεν ἅγια ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν*). Estos tres textos característicos muestran claramente cómo la *sombra*, la *figura*, el *antitipo* son opuestos a la imagen (realidad), a las cosas futuras, a las cosas verdaderas, a las

La sombra es lo opuesto al cuerpo, el antitipo a la verdad, la figura y la semejanza a la realidad. Se puede observar aquí que el lenguaje de la Epístola difiere del de los otros escritores sagrados: ella llama *antitipo* a lo que Pablo llamaría *tipo;* y el *tipo* es para ella el modelo presentado a Moisés en el Sinaí con la orden de reproducirlo; la *imagen* (*εἰκών*) que ella opone a la sombra es el *cuerpo* (*σῶμα*) de la terminología paulina. Pero el redactor de la Epístola insiste más que nadie sobre el carácter figurativo de la economía mosaica y lo expresa de ordinario por las antítesis entre la tierra y el Cielo, el presente y el porvenir, lo material y lo inmaterial, la copia y el arquetipo.

II. *Las obligaciones de la Nueva Alianza.*

1. *Necesidad de la Fe.* — 2. *Peligros de la infidelidad.*

1. Dos palabras resumen la Moral de nuestra Epístola: Fe y Perseverancia. "Acerquémonos (a Dios) con un corazón sincero, en la plenitud de la fe... Unámonos firmemente a la profesión de la esperanza" [13]: tal es la sentencia que se repite sin cesar bajo diversas formas. Esta preocupación parenética nos explica ya el papel diferente que la Fe está llamada a desempeñar en la Epístola a los Hebreos y en las cuatro grandes Epístolas de Pablo. En éstas se trataba de los efectos de la Fe que principia; y en la otra se trata de los frutos de la Fe que persevera.

El autor nos da de esta Fe una definición que no es sin duda a la manera de Aristóteles, por el género y la diferencia, pero que es perfectamente adecuada y que distingue a la Fe de todo lo que no es ella. "La fe es la realidad de las cosas que nosotros esperamos, la prueba de las que no vemos" [14].

cosas celestiales y divinas. Encontramos también a *ὑπόδειγμα* (IV, 11; IX, 23) y a *παραβολή* (IX, 9) con la misma oposición. Al contrario, *τύπος* (VIII, 5), que no es, por lo demás, sino una citación de los Setenta, significa el modelo presentado a Moisés cuando éste recibe la orden de construir el Tabernáculo.

[13] Hebr. X, 22-23 (*κατέχωμεν τὴν ὁμολογίαν*). Véase IV, 14 (*κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας*).

[14] Hebr. XI, 1: *Ἔστι δὲ πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις πραγμάτων, ἔλεγχος οὐ βλεπομένων.* El sentido no se modifica con poner la coma después de *πραγμάτων*, como hicimos nosotros, o antes, como lo hacen ciertos editores.—La palabra *ὑπόστασις* se lee cinco veces en el N. T. (II Cor. IX, 4; XI, 17; Hebr. I, 3; III, 14;

La palabra griega *ὑπόστασις* tiene tres sentidos bien establecidos: fundamento, convicción firme, realidad. Abstracción hecha del contexto, cada una de estas tres acepciones puede entrar muy bien en la definición de la Fe. La Fe es, en efecto, el fundamento de la Esperanza y, en general, de toda nuestra Vida Sobrenatural; es también una persuasión firme, tan sólida que no deja ningún lugar a duda; es, en fin, la realidad de las cosas que nosotros esperamos, en cuanto que es una toma de posesión anticipada de los bienes futuros y en cuanto que impide que nuestras esperanzas sean vanas o imaginarias. Santo Tomás se adhiere al primer significado al cual reduce la

XI, 1). La Vulgata la traduce constantemente por *substantia.* Parece que se puede establecer la derivación siguiente: *a*) Fundamento (sentido etimológico de *ὑπό* y *ἵστημι*, como *sub-stantia*); *b*) realidad (sentido vulgar); *c*) substancia (sentido filosófico; lo que está en el fondo del ser bajo los accidentes y los fenómenos); *d*) materia, tema de un discurso, y, en general, objeto, asunto; *e*) firme confianza (en Salmo XXXVIII, 8 *ὑπόστασις* corresponde a la palabra hebrea *tōḥeleth* y en Ruth I, 12; Ezeq. XIX, 5 a *tiqvāh*).

En el Nuevo Testamento, fuera de nuestro texto (Hebr. XI, 1), *ὑπόστασις* significa dos veces "asunto" (II Cor. IX, 4; XI, 17), una vez "substancia" (Hebr. I, 3) y una vez, según parece, "firme persuasión" (Hebr. III, 14).—A) II Cor. IX, 4: "Ne cum venerint Macedones mecum et invenerint vos imparatos erubescamus nos (ut non dicamus vos) in hac substantia" (la adición *τῆς καυχήσεως* del texto aceptado viene de XI, 17). Pablo envía a los colectores delante de sí, a fin de que cuando llegue a Corinto con sus Macedonios, no tengan que avergonzarse, él y los Corintios, en este *asunto* (*ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ*), como lo dijo más arriba *in hac parte,* (*ἐν τῷ μέρει τούτῳ*). El sentido de "persuasión" o de "confianza" que podría convenir a *erubescamus nos* no se avendría con *ut non dicamus vos.*—B) II Cor. XI, 17: "Quod loquor non loquor secundum Deum sed quasi in insipientia, in hac substantia gloriae" (*ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως*). El sentido es el siguiente, según parece: en esta *materia* de gloria, o, más bien: en esta *materia* (este motivo) de gloriarme. Sin embargo, no queda absolutamente excluida por el contexto esta traducción: en la *confianza* que yo muestro en glorificarme.—C). Hebr. I, 3: figura *substantiae* ejus (*τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*): El Hijo es la impresión de la *substancia* del Padre, de la Naturaleza Divina tal cual Ella es en el Padre. La palabra *ὑπόστασις* tiene aquí su sentido filosófico de substancia; el significado de persona es mucho más reciente.—D) Hebr. III, 14: "Participes enim Christi effecti sumus, si tamen initium *substantiae* ejus usque ad finem firmum retineamus" (*τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως*, el pronombre *ejus* no corresponde a nada del texto griego). Nosotros pensamos que aquí *ὑπόστασις* significa "firme persuasión" o también "confianza". Esto resulta, a nuestro parecer, del paralelismo de idea y de expresión con Hebr. III, 6 (si fiduciam et gloriam spei usque ad finem firmam retineamus), donde *τὴν παρρησίαν καὶ τὸ καύχημα τῆς ἐλπίδος* corresponde a nuestro *τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως*. Lo cual resulta también de la oposición con el *cor malum incredulitatis* que precede.—Según estas acepciones tan variadas, se ve que el sentido de *ὑπόστασις* no puede establecerse más que por el contexto.

palabra latina *substantia*: "El objeto de la Esperanza, dice, está contenido en germen en la Fe, así como el objeto de la ciencia está contenido en germen en los principios; por lo cual la Fe es el fundamento de la Esperanza, así como los principios son el fundamento de la ciencia". Sin embargo, el último sentido —el de realidad— nos parece preferible, porque el primero se reduce al de realidad (puesto que el fundamento de una cosa no es sino su *substratum*, su realidad), o toma el objeto de la Esperanza por la Esperanza misma: lo cual es inadmisible, porque el texto dice *ἐλπιζομένων* y no *ἐλπίδος*. Por otra parte, el segundo sentido destruiría el paralelismo entre los dos miembros de la definición, porque si *ὑπόστασις* puede significar persuasión, *ἔλεγχος*, que le hace pareja, no quiere decir convicción subjetiva. Por lo tanto, la Fe no es solamente una prenda sino también un anticipo, una primera partida de los bienes esperados. La Fe es, según la expresión de Santo Tomás, un comienzo de Vida Eterna en nosotros; porque creer en lo que no se ve es, según la explicación de San Agustín, merecer ver aquello en que se cree.

La Fe es también la prueba de las cosas que no se ven: *ἔλεγχος οὐ βλεπομένων*. Si fuera lícito traducir *ἔλεγχος* por convicción, se daría a *ὑπόστασις* el sentido de persuasión y se podría traducir así todo el versículo: la Fe es una persuasión de las cosas que se esperan, una convicción de las cosas que no se ven. Desgraciadamente, el uso no autoriza este significado: *ἔλεγχος* significa claramente argumento para refutar, refutación, prueba y aun acción de convencer, si se quiere, pero nunca convicción subjetiva. En consecuencia, la traducción de la Vulgata es muy exacta: *argumentum non apparentium*. Esas cosas que no se ven, no son solamente las cosas invisibles por su misma naturaleza, sino las que escapan a la mirada de nuestro espíritu. Sin haberlas visto, por la Fe sabemos que existen: la Fe nos sirve de prueba. Es evidente que esta parte de la definición es mucho más extensa que la primera: abarca el objeto total de la Fe, pasado, presente o por venir: cuanto creemos sobre la palabra de Dios; mientras que el otro se confunde con el objeto de la Esperanza y queda restringido, por ese mismo hecho, a las realidades futuras.

Los numerosos ejemplos de Fe que llenan todo el capítulo XI precisarán lo que pueda tener de vaga esta descripción sumaria. En todos los ejemplos, sin excepción, la Fe designa la adhesión de la inteligencia al testimonio divino; pero, como la verdad que se debe creer sobre la palabra de Dios no se impone al entendimiento por su propia evidencia, hay siempre una intervención de la voluntad que hace que el acto de Fe sea libre y meritorio. Aparte de estos dos puntos comunes, los diversos actos de Fe presentan cierta variedad. Podemos distinguir tres especies de ellos:

"Por la Fe sabemos que el mundo ha sido formado por la palabra de Dios, de suerte que lo que se ve no fue hecho de cosas visibles". El acto de Fe se resuelve aquí en un acto de entendimiento y no comprende más que las partes esenciales de ella: adhesión del espíritu al testimonio de la Escritura e intervención de la voluntad inclinando a la inteligencia a admitir, sobre el testimonio de Dios, un hecho alejado de nosotros, que escapa a nuestra comprobación.

Cuando el testimonio divino tiene por objeto una promesa, la Fe se alía naturalmente a la Esperanza y las dos virtudes se dan la mano sin confundirse. Ejemplos de esta Fe son la de Sara, de Isaac, de Jacob, de José, de los patriarcas en general, quienes tuvieron una Fe confiada y una Esperanza fiel. La cosa prometida exige a veces un milagro subordinado a la Fe del hombre: se necesita entonces esa Fe viva que traslada las montañas. Gracias a la Fe se dividieron las aguas del mar Rojo y cayeron los muros de Jericó.

Lo más a menudo, el testimonio divino consiste en un precepto, o entraña al menos una obligación distinta de la Fe misma. La Fe es activa, si es sincera. Movidos por la Fe, Noé construyó el arca, Abraham abandonó su patria, vivió en el destierro y resolvió inmolar a su hijo; Moisés desafió las iras de Faraón, despreció las delicias de Egipto, obedeció las órdenes divinas; Rahab la cortesana acogió a los espías hebreos; los Jueces, los Profetas, los Santos del Antiguo Testamento corrieron tantos peligros, aceptaron tantas persecuciones y sufrieron las muertes más crueles.

"Por la Fe" "recibieron testimonio" esos santos personajes. Es verdad que la Escritura, que ensalza la rectitud de ellos y refiere sus grandes acciones, no siempre menciona de manera especial la Fe de los mismos. Pero esto no es necesario, porque, según Habacuc, "el justo vive por la fe". La Fe es la medida de la Justicia y la Justicia es la prueba de la Fe. De esta manera se explica la Fe de Abel y de Enoc. No hallamos una mención expresa de ella en la Escritura, pero ésta dice que Abel ofreció una hostia más excelente que su hermano y que su sangre clamó venganza y que Enoc agradó a Dios y que así mereció ser arrebatado al cielo. De lo cual concluye el autor que eso fue a causa de la Fe de ellos: ora en virtud del texto de Habacuc que hace depender la Justicia de la Fe, ora, particularmente en cuanto a Enoc, por el principio reflejo de que sin la Fe es imposible agradar a Dios. ¿Cómo agradar a Dios sin caminar hacia El? Y ¿cómo caminar hacia El sin creer en su existencia y en su providencia? Siendo conocido Dios por las solas luces de la razón, puede ejercer, sin duda, una atracción sobre el alma; pero este movimiento filosófico no correspondería a la economía de nuestra salvación en el actual estado de elevación. Es menos fácil ver por qué no bastaría la Fe en la existencia de Dios. ¿No será porque el alma no sabría

encaminarse hacia Dios *sicut oportet,* si no lo considera como a su fin último y, en el presente estado, como a su fin sobrenatural?

2. Mientras más necesaria sea la Fe, más funesta es la infidelidad. Por dos veces, el autor parece presentar la apostasía como un mal irreparable. Para apreciar la significación de esos pasajes, es menester estudiarlos en sus contextos: "Si pecamos deliberadamente después de haber recibido el conocimiento pleno de la verdad, ya no queda sacrificio por el pecado, sino la pavorosa espera del juicio y el ardor de un fuego presto a devorar a los enemigos. Cualquiera que violara la Ley de Moisés era ejecutado sin piedad tras la deposición de dos o tres testigos: ¿de qué suplicio más espantoso no será juzgado digno aquel que hollare al Hijo de Dios y tuviere por profana la sangre de la alianza, en la cual fue santificado, y cubriere de oprobio al Espíritu de Gracia?" [15]. El pecado a que se refiere el Apóstol no es seguramente un pecado cualquiera, por grave que se le suponga, sino el pecado por excelencia, la apostasía. Permiten suponerlo la tendencia general de la carta que hace que todo se mueva alrededor de la Fe y la esfera de las ideas en que se sitúa el autor. Y la exhortación que precede y la que sigue inmediatamente, en que no se habla sino de Fe sincera, de Esperanza inquebrantable, de fidelidad a las asambleas religiosas, confirman esta impresión, corroborada aún más por la alusión a Moisés que castiga con la muerte la idolatría tras dos o tres declaraciones testimoniales. El pecado mismo es descrito como un acto que pisotea al Hijo de Dios, que mira como profana o impura la Sangre de la Alianza, que cubre de infamia al Espíritu Santo, que es posterior al pleno conocimiento de la verdad, no pudiendo ser más que la negación de ésta. Todas estas características son relativas a la apostasía deliberada, a la blasfemia contra el Espíritu Santo. Este pecado no será perdonado ni en este mundo ni en el otro, porque seca la fuente de la Gracia y cierra el camino al arrepentimiento. Sin la Fe es imposible, en efecto, agradar a Dios y reconciliarse con El. Para el cristiano que recayera en el judaísmo con pleno conocimiento de causa, ya no habría hostia por el pecado, ni en la institución mosaica, que no prevé sacrificios para esta clase de crímenes, ni en el Cristianismo, que no posee sino un solo Sacrificio, el de la Nueva Alianza, con la cual rompe el apóstata. Es indudable que Dios, que resucita a los muertos, puede en cualquier momento reanimar el germen enjuto de la Gracia y encender nuevamente la llama extinguida de la Fe, pero no iba el autor a señalar este milagro hipotético, en el momento mismo en que describe con los colores más trágicos las consecuencias de la apostasía.

[15] Hebr. X, 26-29. Relaciónese con VI, 1-8.

Su intención parece todavía más manifiesta en el segundo pasaje. El autor quiere dar a los Hebreos el alimento de los adultos y no la leche de los niños, aunque la instrucción de los lectores no parezca corresponder a la edad que tienen en la Fe. Dejará, por lo tanto, a un lado los Dogmas elementales que se enseña a los catecúmenos; porque, agrega, "es imposible renovar por la penitencia a los que, una vez iluminados y favorecidos con el don celeste y hechos partícipes del Espíritu Santo... vienen a caer, crucificando de nuevo por sí mismos al Hijo de Dios y exponiéndolo a la infamia". A los exégetas corresponde fijar el sentido preciso de cada inciso. Convendrán ellos sin duda en que no se trata aquí de una falta cualquiera, sino de una caída profunda (παραπεσόντας), por la cual se ponen los culpables al nivel de los Judíos infieles. Para volverlos al lugar de donde han caído, habría que hacerlos pasar de nuevo por las etapas de la iniciación cristiana y moverlos otra vez a penitencia. Pero este camino no se recorre dos veces. No dice el autor que sea imposible para Dios el convertirlos, ni que no haya ya esperanza para ellos: dice que es "imposible" a los heraldos del Evangelio "renovarlos por la penitencia", prepararlos de nuevo por ella. Y, a fin de hacernos entender en qué consiste esa renovación y esta preparación, advierte que se abstendrá de repetir las instrucciones que se da a los catecúmenos para disponerlos al Bautismo. No se discutía el poder que la Iglesia tiene de perdonar los pecados.

III. Consumación.

1. *Reposo en Dios.*—2. *Iniciaciones graduales.*

1. La unión con Dios es el fin supremo de nuestra existencia, el último término de las aspiraciones del hombre, el objeto instintivo, si no consciente, de todo culto. Este feliz desenlace se expresa en nuestra Epístola con una palabra de las mejor escogidas: "el reposo de Dios", es decir, el reposo de que Dios goza después de la obra de la Creación y de la Redención, el reposo de que quiere hacernos gozar con El y en El, el reposo cuyo autor es El y cuyo objeto es El, el reposo que El mismo propone a nuestras esperanzas, ya como don gratuito, ya como herencia, ya como recompensa. Fiel a su método tipológico, el escritor sagrado ve la figura de tal reposo en la Tierra Prometida, a la cual aspiraban los Hebreos, menos como al término de sus peregrinaciones, que como al centro de la Teocracia, donde estarían más

cerca de Dios, en su dominio y bajo su égida [16]. La infidelidad les tuvo alejados durante mucho tiempo de la Tierra Prometida; y cuando entraron a ella, después de haber sembrado de cadáveres las arenas del desierto, se dieron cuenta de que no habían recibido más que un abono de las Promesas Divinas. Se ensancharon las perspectivas, pues entrevieron los Hebreos otro "reposo de Dios"; y el Salmista los conjura a que no se cierren mediante el endurecimiento: "Hay, por lo tanto, un sábado ulterior para el pueblo de Dios. Y aquél que entre en este reposo divino descansará él también de sus labores, como Dios de las suyas. Esforcémonos, pues, por entrar en ese reposo y guardémonos de la desobediencia" [17] que cerró la entrada de él a los Judíos incrédulos. Ese reposo de Dios es Jesús, antitipo de Josué: Jesús, quien nos lo promete y nos lo asegura.

2. Mas para hallar el acceso al reposo de Dios, es menester sufrir una serie de iniciaciones que son la razón de ser del Sacerdocio de Cristo y que se expresan mediante estas cuatro palabras: "expiar, purificar, santificar, consumar", términos casi sinónimos con interesantes diferencias de matiz. La palabra "expiar" (*ἱλάσκεσθαι*) —que corresponde a la hebrea *kippēr*— es esencialmente sacerdotal: designa la acción del sacerdote que borra el pecado o lava las manchas morales con la sangre de las víctimas. El papel de Jesús Pontífice consiste en "expiar los pecados del pueblo" [18] por su propia Sangre y hacerlo así propicio a Dios. Por lo cual San Juan llama a Jesús "propiciación por nuestros pecados" y San Pablo "propiciador" o "medio de propiciación" [19]; porque los dos efectos son correlativos y Dios se apacigua en la medida en que nuestros pecados reciben una expiación proporcionada. "Purificar" (*καθαρίζειν*) quiere decir casi lo mismo. La sangre es el gran medio de expiación y es también el medio ordinario de purificación. El Hijo

[16] El pensamiento está ampliamente desenvuelto (Hebr. III, 7; IV, 11) bajo la forma de comentario parenético, a propósito de Salmo XCIV (XCV), 7-11, con alusiones continuas a Núm. XIV, 21-23. La idea central es el juramento que Dios hizo en su cólera: *εἰ εἰσελεύσονται εἰς τὴν κατάπαυσίν μου.*

[17] Hebr. IV, 9-11: *ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ Θεοῦ.* El *por lo tanto* (*ἄρα*) está justificado por el *σήμερον* del Salmista, XCIV (XCV), 7.—Véase cómo el *reposo* (*κατάπαυσις* y una vez *σαββατισμός*) está puesto en relación con el reposo del Creador: *ὥσπερ ἀπὸ τῶν ἰδίων ὁ Θεός.*—La Fe es lo que asegura la entrada a ese reposo (IV, 3: *εἰσερχόμεθα γὰρ εἰς τὴν κατάπαυσιν οἱ πιστεύσαντες*) y lo que la impide (IV, 6: *οὐκ εἰσῆλθον δι' ἀπείθειαν*) es la infidelidad (III, 19: *οὐκ ἠδυνήθησαν εἰσελθεῖν δι' ἀπιστίαν*) o la desobediencia (IV, 1).

[18] Hebr. II, 17: *εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.*

[19] I Juan II, 2: *Αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.* Es Dios quien lo envía con este carácter, I Juan IV, 10. Es igualmente Dios quien lo establece *ἱλαστήριον*, Rom. III, 25.

"realizó la purificación de los pecados" [20] y esto por su Sangre [21]: porque "casi todo, según la Ley, es purificado en la sangre, pues sin efusión de sangre no hay remisión" de los pecados [22]. Lo que tiene de especial la purificación realizada por Jesús-Sacerdote es que, al contrario de los ritos mosaicos, es espiritual, es interior, se apodera de la conciencia, es absoluta y definitiva [23].

La expiación y la purificación son como el reverso de la santificación y de la consumación: las primeras aniquilan al pecado y las otras lo substituyen por una perfección positiva. "Santificar" es consagrar un ser a Dios separándolo del uso profano, es dedicar una cosa al culto divino, es hacer apta a una persona para ese mismo culto. Pero, mientras que la santidad producida por los antiguos ritos era tan sólo legal, la santidad propia del Nuevo Testamento transforma las almas: así es que una misma terminología encubre concepciones muy diferentes. Ya no es la sangre de las víctimas lo que "santifica operando la purificación según la carne" [24]: "la sangre de la alianza" [25] nueva es el acto espontáneo del verdadero Pontífice [26] que se ofrece a Sí mismo en Sacrificio que *consuma* y consagra para siempre, de una vez por todas, a los que él santifica [27].

"Consumación" es quizá la palabra más característica de la Epístola. Consumar (*τελειοῦν*) es hacer perfecto (*τέλειος*): conducir al término ideal (*τέλος*) que marca el punto de perfección de un ser [28]. La Ley Mosaica

[20] Hebr. I, 3: *καθαρισμὸν τῶν ἁμαρτιῶν ποιησάμενος.*

[21] Hebr. IX, 14.

[22] IX, 22.

[23] X, 2.

[24] Hebr. IX, 13.

[25] X, 29.

[26] X, 10.

[27] Hebr. X, 14.

[28] La palabra *τέλος* significa "fin", pero con la idea secundaria del resultado obtenido, del límite extremo de los esfuerzos o de las aspiraciones. Cremer, *Wörterbuch*[9], Gotha, 1902. De allí el sentido especial de los derivados.

El adjetivo *τέλειος* mismo nada tiene de especial en la Epístola; califica a la edad *madura* (V, 14), por oposición a la infancia, y al tabernáculo *perfecto* (IX, 11), por oposición al tabernáculo figurativo. Pero el empleo del verbo *τελειοῦν* y de sus derivados *τελείωσις*. y *τελειώτης* es muy notable en las siguientes asociaciones de ideas: A) Cristo es *consumado* o hecho perfecto por el sufrimiento (II, 10) y esto para siempre (VII, 28).—B) Cristo es de esta suerte el Pontífice ideal, capaz de compartir nuestros dolores y nuestras miserias (II, 17-18; IV, 14-16).—C) De esta manera se hace apto para *consumar* o hacer perfectos "para siempre y por un solo sacrificio" (X, 14) a los que le están unidos. Véanse V, 9 y XII, 23.—El es el "*consumador* (*τελειώτης*, XII, 2) de nuestra fe", haciéndola eficaz y perfecta. Podría estar uno tentado a relacionar la *τελείωσις* de nuestra Epístola con las *τελεταί* o iniciaciones en los misterios paganos. Y muy al principio lo hicieron ciertos Padres,

es repudiada por no haber podido *consumar* nada [29]. Los Santos del Antiguo Testamento entrevieron el término sin alcanzarlo, porque no convenía que ellos fuesen *consumados* antes que nosotros [30]. Jesucristo lo fue el primero: "Era conveniente que Dios, por quien y para quien todo existe, queriendo hacer entrar en la gloria a una infinidad de hijos, *consumase* por el sufrimiento al jefe de la salvación de ellos" [31]. El jefe (ἀρχηγός) precede a sus soldados en el asalto y los introduce a la fortaleza después de haber penetrado a ella él mismo. Por lo cual, "aunque era Hijo, aprendió la obediencia por lo que hubo de sufrir y, *consumado,* vino a ser el principio de la salvación eterna para todos aquellos que le obedecen" [32]. Siempre marcha a la cabeza, abriendo camino. "El es *consumado* para la eternidad" [33] y nosotros somos "*consumados*" [34] con El.

Aquí observamos algunas diferencias y aún más relaciones entre Pablo y el redactor de la Epístola. Este nos salva siguiendo a Cristo y por la mediación de Jesús Pontífice, y aquél en Cristo Jesús y en unión con el Cristo Místico; el uno acentúa la distinción entre el Autor de la salvación y quienes se benefician con ella y el otro pone de relieve la identidad entre el Jefe y los miembros. Ni el uno ni el otro ignoran que falta por hacer la aplicación individual de la Redención y que la Sangre de Jesús no purifica al alma sino en virtud del Rito Sacramental; pero el uno y el otro se complacen en considerar como acabado el papel de Cristo en un solo acto, que es su Sacrificio voluntario, y como completa en principio la restauración de la Humanidad, por la amorosa obediencia del Hijo. Tanto para el uno como para el otro, no somos salvos en vida sino en esperanza, pero nuestra Esperanza es cierta, pues existe una liga estrechísima entre el principio de la salvación y su consumación.

---

como San Justino y Clemente de Alejandría. Pero es mucho más probable que la Epístola se mantenga sobre el terreno judaico; porque *τελειοῦν* y *τελείωσις* expresan, en los Setenta, la *consagración* de los pontífices (Ex. XXIX, 9; Lev. XVI, 32; Núm. III, 3, etc.) y el carnero inmolado en esta ocasión se llamaba *κριὸς τελειώσεος*, *aries consecrationis* (Ex. XXIX, 22, etc.). En esto se ve la estrecha relación que reina entre los términos *consumar, consagrar, santificar* (en sentido bíblico), *inaugurar, iniciar,* relación que nos explica el juego de palabras de Filón (*Vita Mosis,* II, 17, t. II, p. 157), sobre la *consagración* (*τελείωσις*) de los Pontífices hebreos y las *iniciaciones* (*τελεταί*) de los misterios profanos.

[29] VII, 19 (*οὐδὲν ἐτελείωσεν ὁ νόμος*); IX, 9 (*μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα*); X, 1 (*οὐδέποτε δύνανται τοὺς προσερχομένους τελειῶσαι*).

[30] Hebr. XI, 40.

[31] II, 16.

[32] Hebr. V, 9.

[33] VII, 28.

[34] X, 14.

"Vosotros habéis venido al monte Sión y a la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celestial, a las miríadas de ángeles, a la asamblea de los primogénitos cuyos nombres están escritos en los cielos" [35]. De esta manera nos movemos ya, desde aquí abajo, en la esfera de las realidades celestiales; la Fe es una toma de posesión anticipada de los Bienes que se esperan, la Caridad es el primer pago de Gloria y la Iglesia es el vestíbulo del Cielo.

---

[35] XII, 22-23.

NOTAS SUELTAS

NOTA A.—LA CRONOLOGIA DEL APOSTOLADO DE PABLO

I.—Los cuatro puntos fijos de este apostolado

Los obtenemos estableciendo un sincronismo cierto entre un hecho de la vida de Pablo y la fecha de tal o cual acontecimiento de la historia profana. Notemos solamente que un problema de cronología casi no se presta a una demostración rigurosa y matemática: se le resuelve de ordinario por el examen de las probabilidades convergentes que se comprueban mutuamente y que se deben armonizar con el conjunto de las diversas fechas ya conocidas de antemano. Lo que sirve de pauta para los cálculos de cronología, en el período que nos ocupa, es la serie de los emperadores romanos, por lo cual se necesita tenerla siempre presente en la memoria. Los años de reinado de ellos se cuentan a partir del día en que fueron investidos del poder tribunicio:

Calígula, el 18 de marzo de 37;
Claudio, el 25 de enero de 41;
Nerón, el 13 de octubre de 54.

El emperador reinante consignaba en los documentos oficiales sus años de poder tribunicio, el número actual de sus consulados y el número de veces que había sido aclamado *Imperator* por sus legiones triunfantes; pero estas dos últimas indicaciones son insuficientes por sí mismas, porque la mención del tercer consulado, por ejemplo, permanecía invariablemente hasta la obtención del cuarto, para lo cual podían pasar varios años; y esto mismo ocurría en cuanto a la serie de las aclamaciones imperiales que se sucedían con intervalos muy desiguales.

1. *La conversión de Pablo.*—Algunos eruditos de nuestros días (Blass, Harnack y O. Holtzmann) creen que la conversión de Pablo siguió de cerca

a la muerte de Jesús. Nosotros no podemos compartir esta opinión. El relato de los Hechos da la impresión invencible de que transcurrió un tiempo considerable entre ambos acontecimientos. La Iglesia pasó por varias etapas exactamente marcadas por San Lucas: gradual multiplicación de los fieles (Hechos II, 47; IV, 4; V, 14; VI, 7); organización social y religiosa:—comunidad de bienes (IV, 32; V, 11) e institución de los siete primeros diáconos helenistas (VI, 1-6); franca ruptura con la Sinagoga (VI, 8-15); expansión del Cristianismo fuera de Judea y de Galilea, en Samaría y en Damasco (VIII, 1; VIII, 27; IX, 19); cambio completo de actitud en fariseos y saduceos con relación a los discípulos de Cristo.

La conversión del Apóstol está íntimamente ligada al martirio de Esteban. Pero ¿cómo podríamos imaginarnos bajo el gobierno rígido, autoritario y sombrío de Pilato, las persecuciones de que fue objeto el santo diácono, su condenación a muerte por el Sanhedrín y su ejecución tumultuaria, la misión oficial, conferida a Saulo por el Sumo Sacerdote, de ir a buscar a Damasco más partidarios de la Religión nueva y de conducirlos encadenados a Jerusalén? ¿Habría tolerado Pilato esas tentativas de emancipación, él, tan celoso del orden público y tan rápido en la represión de las usurpaciones de su autoridad? Se necesitaron la muerte inesperada de Festo en 62 y la anarquía que precedió a la llegada de su sucesor Albino, para que el Sanhedrín pudiera desembarazarse de los sospechosos y asesinar a Santiago, hermano del Señor, echando en seguida la culpa sobre un motín popular en el que nadie habría visto nada y a cuyos autores responsables no se podría descubrir. Una situación análoga se presentó de hecho en la primavera del año 36, cuando Vitelio envió a Pilato a Roma, encargando a Marcelo del interinato. No hay seguramente, en la historia de esta época, ningún momento tan favorable para colocar el martirio de Esteban como aquel en que aún no estaba bien cimentada la autoridad de Marcelo y en que se podía esperar que el gobernador de Siria, Vitelio, cuya política consistió siempre en contemporizar con los Judíos, cerraría los ojos sobre la conducta ilegal de éstos. Esa misma coyuntura es, por lo tanto, la más indicada para la misión discrecional de Pablo, si los otros datos cronológicos no se oponen a ello.

Los cuales se armonizan admirablemente con esta fecha. Sabemos que *tres* años después de su conversión, poco antes de volver a Jerusalén (Gal. I, 18), una noche huyó Pablo de Damasco para escapar (II Cor. XI, 32-33) del etnarca Aretas IV, rey de los Nabateos. Según algunos autores modernos (O. Holtzmann, Zahn, Clemen), este etnarca Aretas no era el gobernador de la ciudad sino el jefe nacional de los árabes que allí residían, lo que en lenguaje moderno se llamaría un cónsul general. Puede ser original la idea, pero no es acertada. ¿Quién se imagina al agente diplomático de un rey tan mal visto en Roma, poniendo en estado de sitio a una ciudad romana para apoderarse de ciudadanos romanos que no dependían de él por ningún título y a quienes no habría podido proteger la autoridad romana? Ni los *cónsules generales* de las potencias europeas se han permitido tales procedimientos, ni siquiera en Turquía. Por lo tanto, Aretas IV era entonces señor de Damasco.

Pues bien, de 33 a 34 la capital siria pertenecía todavía a los Romanos, puesto que sus monedas tienen hasta esa fecha la efigie de Tiberio. Además, parece absolutamente imposible que en vida de este emperador se hubiese apoderado Aretas por la fuerza de dicha ciudad o que la hubiese recibido a título gracioso. En efecto, Tiberio veía hacia el fin de su vida con muy malos ojos los ardides del árabe, que sin el consentimiento imperial guerreaba contra Herodes Antipas, tetrarca de Galilea. El gobernador de Siria aun tenía la orden de marchar sobre Petra; y había llegado a Jerusalén, cuando la noticia de la muerte de Tiberio, ocurrida el 18 de marzo de 37, le hizo suspender la proyectada expedición. Pero si Aretas se hubiese hecho culpable de una agresión directa contra los Romanos, no habría echado bien sus cuentas. De otra manera sería inexplicable, en esta hipótesis, que Vitelio no hubiese primeramente marchado recto sobre Damasco, para recobrar una posesión romana, en lugar de emprender una campaña difícil y en región muy distante. Se ha supuesto, no sin verosimilitud, que Calígula, cuya política fue el reverso de la de su predecesor, dió Damasco al rey de los Nabateos, así como dió a Herodes Agripa la tetrarquía de Filipo. Esto explicaría que no existan monedas de Damasco con las efigies de Calígula y de Claudio. Las monedas imperiales no reaparecen sino hasta 62 ó 63. Por lo tanto, la toma de posesión de Damasco por el rey Aretas no puede ser anterior a la elevación de Calígula (18 de marzo de 37), ni la conversión de Pablo anterior al año 34, ni contando completos los *tres* años que transcurren hasta la evasión de Damasco. Por estos motivos, la primavera del año 36, que coincide con el llamado de Pilato y el martirio de Esteban, tiene todas las probabilidades de ser la época de la conversión del Apóstol, conversión que es imposible retardar más, por razones decisivas que expondremos más adelante.

2. *Encuentro de San Pablo y del procónsul Galión en Corinto.*—Se le colocaba generalmente en el año 52. Una inscripción proveniente de las excavaciones de Delfos y publicada en 1905 por M. Bourguet, ha venido a confirmar esta fecha. La inscripción, muy fragmentaria, se compone de doce líneas de extensión incierta. Pero, cualquiera que sea la dificultad que presente la reconstrucción de los detalles, dos resultados son seguros. Primeramente, cuando Claudio escribía su carta a la ciudad de Delfos, Galión era procónsul

de Acaya, porque la leyenda de la línea 6 no permite ninguna duda: ['*Ιού*]-*νιος Γαλλίων ὁ φ*[*ίλος*] *μου κα*[*ὶ ἀνθύ*] *πατος* [*τῆς 'Αχαΐας*]; y la mención *ἀνθύπατος* no puede ser retrospectiva. En segundo lugar, la carta fue escrita *después* de la época en que Claudio había sido saludado *imperator* por vigésima sexta vez y *antes* de la vigésima séptima salutación imperial: no puede referirse a otra cosa la cifra XXVI (*κς'*), que se lee en la segunda línea. Todo mundo está de acuerdo en estos dos puntos.

Falta por precisar la época. La vigésima séptima salutación de Claudio es mencionada dos veces sin fecha y cuatro veces con una fecha interesante. Estos últimos documentos nos enseñan que Claudio había sido saludado emperador por la vigésima séptima vez en 52, o, más exactamente, mucho antes del primero de agosto de 52. ¿Cuál es justamente la fecha de la vigésima sexta salutación? Acabamos de ver que es ciertamente anterior al primero de agosto de 52; por otros datos sabemos que el 25 de enero de 51 Claudio estaba en su vigésima segunda salutación imperial; y, en fin, deducimos de otros documentos epigráficos que la vigésima sexta salutación, la que nos interesa especialmente, coincide con el décimo segundo año de poder tribunicio de Claudio (del 25 de enero de 52 al 24 de enero de 53). De lo cual resulta que entre el 25 de enero de 51 y el primero de agosto de 52 fueron otorgadas a Claudio cinco salutaciones imperiales (de la vigésima tercera a la vigésima séptima). Pues bien, al recorrer los *Annales* de Tácito notamos que el año 51 no fue fecundo en sucesos militares, mientras que el año 52 cuenta con notables avances a expensas de los Clitos de Cilicia y de los Siluros de la Bretaña meridional. Consiguientemente, es casi seguro que la vigésima sexta salutación imperial acaeció en la primera mitad del año 52 y, aún más probablemente, en la primavera de este año, en el momento de la reanudación de las operaciones militares. Y la carta de Claudio debe haber sido escrita, por lo tanto, entre el mes de abril y el primero de agosto de 52. Consúltese *Recherches de science religieuse*, t. III, 1912, p. 374-378, sobre la inscripción de Delfos y las consecuencias que de ella se pueden obtener en materia de cronología.

Galión era a la sazón procónsul de Acaya. El cargo de procónsul era anual; y los casos de prorrogación, que eran completamente excepcionales, no se deben suponer sino probar. Tanto menos probable es una excepción respecto a Galión cuanto más nos fijemos en que el clima de Grecia no le sentaba. (Séneca, *Epist.* 104). Los procónsules entraban en funciones en el mes de abril o en mayo. Sus gobiernos empezaban de hecho el día en que ellos ponían el pie en sus provincias: las cartas de Cicerón nos lo atestiguan formalmente; pero como la mayor parte de estos magistrados no tenían prisa por salir a sus destinos, Claudio les señaló un plazo

perentorio, a cuyo término debían haber salido todos de Roma. Según Dión Casio (LX, 11 y 17), el último día fue primeramente (en 42) el de la nueva luna de abril y, un poco más tarde (en 43), el 15 del mismo mes. Para personajes que disponían de vehículos del Estado, el viaje de Roma a Corinto casi no podía exceder de un mes, de suerte que el 15 de mayo, a más tardar, se les hallaba en su puesto. Así es que Galión estuvo en Acaya de mayo de 52 a mayo de 53.

A pesar de todo, aun considerando como cosa irrefutable que la carta de Claudio a Delfos fue escrita en los siete primeros meses del año 52 y que el proconsulado de Galión no tuvo más que la duración normal de un año, todavía queda una doble causa de incertidumbre: en primer lugar, se ignora en qué mes fue escrita la carta de Claudio a Galión; y, en segundo término, el encuentro de Pablo con Galión pudo ser en un momento cualquiera del gobierno de este magistrado. San Lucas nos dice solamente que este encuentro tuvo lugar *bajo* el proconsulado de Galión (Hechos XVIII, 12: *Γαλλίωνος ἀνθυπάτου ὄντος*). Sin embargo, es más natural pensar en el principio que en el final de ese período. Los enemigos del Apóstol debieron aprovecharse de la llegada de un nuevo magistrado para tratar de perder a Pablo; y el tiempo *considerable* que éste pasó en Corinto después de la sentencia (Hechos XVIII, 18: *Παῦλος ἔτι προσμείνας ἡμέρας ἱκανάς*). se explica mejor estando todavía allí Galión para protegerle. Pero esto es tan sólo una hipótesis y es menester dejar la puerta abierta a la hipótesis contraria.

Conclusión: en todo rigor Pablo y Galión pudieron haberse encontrado en Corinto de mayo de 51 a mayo de 53. Sin embargo, la probabilidad es mucho mayor a favor del año 52, por las razones ya expuestas.

3. *Salida de Félix y llegada de Festo.*—Dos años tenía San Pablo de estar cautivo en Cesarea (Hechos XXIV, 27), cuando Nerón llamó al procurador Félix y le dió a Festo por sucesor. Mientras que la mayoría de los historiadores y de los exégetas fijan este acontecimiento en el año 60, o un año antes ó después, una minoría audaz prefiere cualquiera de los años de 54, 55 ó 56. Dos razones se alegan a favor de una fecha temprana: 1/o. Según Josefo (*Antiqu.* XX, VIII, 9), el procurador Félix, acusado por los Judíos ante el Emperador, no debió su impunidad más que a la influencia de su hermano Pallas, todopoderoso a la sazón en la corte de Nerón. Y, si le creemos a Tácito, Pallas cayó en desgracia o, al menos, perdió su prestigio bajo los cónsules del año 55 (*Annal.* XIII, 14; véase 11), o más precisamente poco antes del asesinato de Británico en febrero de 55 (*Annal.* XIII, 15). 2/o. Eusebio, en su *Crónica* armenia, fija el llamado de

Félix en el último año de Claudio (54) y, en la *Crónica* latina traducida por San Jerónimo, en el segundo año de Nerón (octubre de 55 a octubre de 56). De todas maneras, la salida de Félix debió ser anterior al año 57, tanto según Eusebio como según Josefo.

Estas dos pruebas son muy precarias. Y sobre todo en cuanto a Josefo. Es completamente imposible que entre el 13 de octubre de 54, fecha de la elevación de Nerón, y los primeros días de febrero de 55, fecha de la muerte de Británico, es decir, en menos de cuatro meses y en pleno invierno, haya hecho llegar el Emperador a Palestina la orden de la salida de Félix; que éste haya vuelto a Roma; que se instruyera, con ataques y defensas, la causa del ex-procurador, para que fuera terminada, al fin, con un sobreseimiento en el tribunal imperial. Luego una de dos: o Josefo se equivoca redondamente, por explicar la escandalosa absolución de Félix; que éste haya vuelto a Roma; que se instruyera, con ataques y ya caído de su omnipotencia, la influencia suficiente para ser útil a los suyos. La segunda explicación es la insinuada por Tácito (*Annal.* XIII, 14) cuando dice que Pallas, caído en desgracia, consiguió que no se le molestara en nada en cuanto a lo pasado. Pero en ninguna de las dos hipótesis tiene fuerza ni valor el argumento sacado de Josefo.

No es más probatorio el texto de Eusebio. En cuanto a la cronología de los procuradores de Judea, Eusebio depende de Josefo (consúltese a Schürer, en *Zeitschrift für wissensch. Theologie*, 1898, p. 21-42). Y Josefo, que asigna una decena de años (de 52 a 62) a los dos gobiernos, al de Félix y al de Festo, nada dice de sus respectivas duraciones; y Eusebio tiene en su *Historia* esta misma laguna. Pero como en su *Crónica* se ve obligado a dar fechas precisas, cree que sale del paso dividiendo en dos partes iguales la duración total de ambos gobiernos. La llegada de Festo es colocada, por lo tanto, en el segundo año de Nerón, es decir, en 57; porque no se debe olvidar que Eusebio hace comenzar el reinado de Nerón a principios del año sirio (septiembre de 55) que siguió a la muerte de Claudio. Las fechas de Eusebio se retardan, consiguientemente, todo un año. Así es que no puede uno basarse en los datos de su *Crónica*, ni admitiendo que la traducción latina haya conservado las verdaderas cifras.

Tenemos, en cambio, cuatro motivos valederos para recorrer la salida de Félix y la llegada de Festo hasta 59 ó 60: 1º La primera vez que Félix, *dos años antes de ser llamado* (Hechos XXIV, 27), se halló en presencia de Pablo, éste le dijo: "sabiendo que tú juzgas a este pueblo *desde hace un gran número de años*, con gusto me justificaré delante de ti" (Hechos XXIV, 10). Aun teniendo en cuenta la brevedad ordinaria de los gobiernos de los delegados imperiales, menor, sin embargo, bajo Tiberio, bajo Claudio y bajo Nerón, es difícil admitir que *un gran número de años* (ἐκ πολλῶν ἐτῶν) represente una duración inferior a cinco o seis años; y sabemos por Josefo, en parangón con Tácito, que Félix había tomado posesión de su cargo en 52. Por lo tanto, no pudo ser llamado antes de 59 ó 60. 2/o. En el momento del arresto de Pablo, la abortada sublevación de un aventurero egipcio había pasado ya a la historia. Pero esta tentativa, que en todo caso es posterior a la elevación de Nerón (13 de octubre de 54), no data de los primeros años de Félix. Esto nos lleva casi a la misma época para el cambio de procuradores. 3/o. Todas las verosimilitudes indican que el gobierno de Festo fue mucho más corto que el de Félix; porque Josefo, que se extiende muy ampliamente sobre los hechos de Félix, casi no tiene nada que decir sobre Festo. Este murió en la primera mitad del año 62, puesto que su sucesor Albino llegó este año a Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos. Señalándole un gobierno de dos años, de tres a lo más, se satisfacen mejor las presunciones históricas. Según esto, Félix fue reemplazado en 59 ó 60. 4/o. En fin, desde el encuentro con Galión hasta el principio de la cautividad de Pablo no transcurrieron menos de cinco años. Como lo primero tuvo lugar en 52 ó 53, a más tardar, lo segundo fue en 57 ó 58 y la salida de Félix en 59 ó 60.

Adrede hemos hecho caso omiso de dos datos que nos parecen muy imprecisos: el matrimonio de Félix con Drusila, hermana de Herodes Agripa I (Hechos XXIV, 24) y el viaje de Josefo a Roma en 64 (*Vita*, 3) para obtener la soltura de algunos sacerdotes que Félix había enviado cautivos a la capital del Imperio. Consúltese a Turner sobre el primer punto, *Diction. of the Bible*, t. I. p. 417, y a Zahn, *Einleitung*³, t. I, p. 650, sobre el segundo.

Ramsay (*A fixed date in the life of St. Paul*, en el *Expositor*, mayo 1896, p. 336-345), ha tratado de mostrar, apoyándose en un texto de los Hechos (XX, 6-7), que la cautividad de San Pablo cae necesariamente en 57 y, consiguientemente, en 59 el reemplazo de Félix por Festo. Pero hace la suposición, sin pruebas verdaderas, de que Pablo salió de Filipos *inmediatamente* después de los Azimos, es decir, el 22 de nisán; y aunque el Apóstol deseara llegar a Jerusalén antes de Pentecostés, cuarenta días habrían sido suficientes para el viaje. La prueba de que no andaba muy escaso de tiempo es la escala de una semana que hizo en Tróade. *Cinco* días empleó en el trayecto de Filipos a Troas. La detención en esta ciudad duró *siete* días: Ramsay concluye que Pablo dejó a Tróade al *undécimo* día de su salida de Filipos; pero bien pudo haber sido el décimo segundo o el décimo tercero, contando los días completos tanto en el viaje por mar como en la escala de Troas. Y, en fin, razonando el autor como si las dos

hipótesis anteriores fueran cosa probada y observando que Pablo salió de Troas un lunes (Hechos XX, 7-11), deduce que el Apóstol salió de Filipos un viernes (22 de nisán) y que el 15 de nisán, o día de Pascua, cayó este año en viernes. Pues bien, agrega él, el único año, entre 56 y 59, en que la Pascua cayó en viernes fue justamente el año 57. Tan gran exactitud no debe ilusionarnos. Es casi imposible decir en qué día de la semana caía la solemnidad pascual en tal o cual año, puesto que ignoramos cómo determinaban los judíos de entonces el primer día de sus lunaciones.

Contentémonos con afirmar, con esta gran probabilidad que en historia equivale a una certidumbre, que la substitución de Félix por Festo, a la mitad del cautiverio de Pablo, tuvo lugar en 59 ó 60, pero más verosímilmente en 59.

4. *Fecha del martirio de Pablo.*—Es absolutamente seguro que San Pedro y San Pablo sufrieron el martirio en Roma bajo el reinado de Nerón, pero ignoramos si eso fue en un mismo año y el mismo día; y parece cierto que el 29 de junio —día en que la Iglesia celebra la fiesta de ellos— es el aniversario de la translación común de sus reliquias, la cual se hizo en 258, bajo la persecución de Valerio.

Muchos eruditos contemporáneos sientan como axioma que los grandes Apóstoles debieron perecer durante el estío del año 64, con los otros cristianos inmolados por Nerón en seguida del incendio de Roma (julio de 64). Se hace gratuitamente la suposición de que la persecución de Nerón no duró sino unas cuantas semanas, a lo más algunos meses. Pero Suetonio, que menciona la persecución contra los cristianos sin ponerla en conexión con el incendio, señala claramente la causa permanente de ella: *Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae* (*Nero*, 16). La razón alegada es la *superstición*, es decir, un culto nuevo, no reconocido, ilícito y, por lo mismo, peligroso desde el punto de vista romano. No hubo necesidad de decreto ni de ley especial: los cristianos son perseguidos por la suprema ley del bienestar público, en nombre del principio primordial de gobierno que se considera como esencial para la conservación del Imperio. Si esto no fuera así, carecería de sentido la correspondencia de Plinio y de Trajano. El texto de Tácito, bien comprendido, no dice lo contrario: *Primum correpti qui fatebantur, deinde indicio eorum multitudo ingens, haud perinde in crimine incendii, quam odio humani generis convicti sunt* (*Annal.* XV, 44). La primera coyuntura, el primer pretexto es ciertamente el incendio; pero muy pronto cambia el motivo, se generaliza la acusación y puede alcanzar a todos los cristianos de todos los lugares, sin tener ya en cuenta para nada el desastre de Roma: el crimen de ellos es *el odio al género humano*, es decir, el aislamiento religioso que los mantiene lejos de los templos y de los cargos públicos y la intolerancia con que consideran a las demás religiones. Desde ese momento ya no se esgrimirán contra ellos otras acusaciones. Si el cristiano habla, está probado su crimen; y si calla, hace prueba el dicho de sus delatores. A tal estado de cosas es a lo que hace alusión la primera Epístola de San Pedro. En el momento del incendio, San Pablo estaba lejos de Roma, en España o en Oriente. Se le aprehendió en Asia Menor y fue llevado a la capital para ser juzgado. Ni la captura ni la condenación pueden tener relación alguna con el incendio.

II. Las fechas intermedias.

Con nuestras cuatro fechas fijas es fácil reconstruir la historia del apostolado de Pablo. Dividámosla, para mayor claridad, en dos partes desiguales, siendo el punto de intersección el encuentro con el procónsul Galión.

1. *De la conversión de Pablo a su encuentro con Galión.*

Tenemos tres etapas principales: el retorno a Jerusalén después de la conversión, la persecución de Agripa seguida muy pronto de su muerte, la reunión de los Apóstoles para reglamentar lo relativo a las observancias mosaicas.

Nada podemos agregar sobre la visita a Jerusalén *tres años después* de la conversión (Gal. I, 18). La única duda está en saber si se trata de tres años completos o de dos años y fracción. El relato de los Hechos no nos ayuda a resolver el caso. San Lucas no habla del viaje a Arabia, aun cuando parece que indica muy claramente una doble estadía en Damasco: la primera de algunos días solamente (Hechos IX, 19: ἡμέρας τινάς), la otra mucho más prolongada (Hechos IX, 28: ἡμέραι ἱκαναί). El viaje a Arabia se debe intercalar entre esas estadías; pero no se puede concluir nada sobre la duración total. Sin embargo, como San Pablo subraya aquí su poca prisa por recurrir a los demás Apóstoles (Gal. I, 16: εὐθέως οὐ προσανεθέμην), quizá amplifique dicho período cuanto se lo permite la manera usual de hablar. Si la conversión cae en los primeros meses del año 36, el retorno a Jerusalén pudo haber sido, por lo tanto, en la segunda parte del año 38.

Pablo residió en seguida en su patria durante varios años (Gal. I, 21;

Hechos IX, 30). Fue sacado de su retiro por Bernabé, cuando el extraordinario desarrollo de la comunidad de Antioquía hizo sentir la necesidad de nuevos obreros apostólicos (Hechos XI, 24-25). Allí trabajaron Pablo y Bernabé juntos durante *un año entero* y fueron enviados a Jerusalén, juntos también, para llevar a los hermanos los socorros que se les destinaban en previsión del hambre (Hechos XI, 26-30). Es algo muy notable que San Lucas intercale el relato de la persecución y de la muerte de Herodes (Hechos XII, 1-23) entre la llegada a Jerusalén y la vuelta a Antioquía de los dos enviados (Hechos XI, 30 y XII, 25). ¿No quiere esto decir que esos acontecimientos son simultáneos? Muy claramente lo expresa San Lucas, al decir que tuvieron lugar en la misma época (Hechos XII, 1: *κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρόν*). Se puede fechar con suficiente precisión la muerte de Herodes Agripa I. Este aventurero coronado había recibido de Calígula, muy poco tiempo después de la muerte de Tiberio (16 de marzo de 37), las tetrarquías de Filipo y de Lisanias con el título de rey y, un poco más tarde, los despojos de Herodes Antipas. Al subir Claudio a la jefatura del Imperio (25 de enero de 41), Herodes Agripa I recibió Judea y Samaría. Pues bien, Josefo afirma expresamente que Agripa no reinó más que tres años sobre Judea entera y por los Hechos (XII, 3) sabemos que murió poco después de Pascua. Luego esto fue en los primeros meses del año 44, cuando iba a celebrar en Cesarea solemnes juegos en honor de Claudio, que había vuelto triunfante de Bretaña en la primavera de ese mismo año. Cuando se objeta que el hambre de que habla San Lucas hizo estragos principalmente en 45 ó 46, no se reflexiona en que las malas cosechas fueron frecuentes bajo el reinado de Claudio, ni en que una hambre general es precedida casi siempre de muchos años de escasez, ni se ve, por otra parte, que los socorros de los cristianos de Antioquía fueron enviados de antemano a los hermanos de Jerusalén por haberse tenido en cuenta una profecía. La fecha propuesta tiene además la ventaja de explicar por qué San Lucas pone en relación a los delegados de Antioquía, no con los Apóstoles, dispersos por la persecución, sino con los ancianos de Jerusalén (Hechos XI, 30), y también por qué San Pablo no menciona, en la Epístola a los Gálatas (I, 11; II, 1), un viaje en que no era posible que entrara en contacto con sus colegas de Apostolado. Parece que el único motivo para fijar la persecución en el año 42 fue el querer colocar la dispersión de los Apóstoles doce años después de la Pasión, poco más o menos, y la salida de Pedro hacia Roma veinticinco años antes de su martirio.

No se puede determinar directamente el intervalo entre la persecución de Herodes y la reunión apostólica de Jerusalén; porque ignoramos cuánto tiempo estuvieron Pablo y Bernabé en Antioquía después de haber vuelto de Palestina (Hechos XII, 25) y carecemos de datos para fijar la duración de

la primera misión. Lo más que puede decirse, teniendo en cuenta lo largo del trayecto recorrido, el número de cristiandades fundadas y ciertas indicaciones cronológicas más o menos precisas, es que se debieron emplear en ella varios años; sin contar que al terminarla, y antes de las dificultades que provocaron la reunión de Jerusalén, los dos misioneros residieron durante mucho tiempo en Antioquía (Hechos XIV, 28: *χρόνον οὐκ ὀλίγον*). Lo más verosímil es asignar a este período una duración total de cuatro o cinco años.

Esto nos lleva al año 49 ó 50. Veamos si coincide esta fecha con el testimonio de San Pablo. Este menciona dos visitas a Jerusalén: la una tres años después de su conversión para ver a Pedro (Gal. I, 18: *ἔπειτα μετὰ τρία ἔτη ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα*), y la otra catorce años después, para arreglar el asunto de las observancias legales (Gal. II, 1: *ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα*). ¿Incluyen o no estos *catorce años* los *tres* años señalados más arriba? La preposición empleada en el segundo caso (*διά* en lugar de *μετά*) y la partícula iterativa (*πάλιν*) invitan a ver en *διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν* el intervalo comprendido entre las dos visitas. Agregando los tres años a los catorce, tenemos la suma de diecisiete, o al menos de dieciséis, contando las fracciones de años como años completos. Como la reunión de los Apóstoles no puede ser posterior al año 50, ni la conversión de Pablo anterior al año 34, habría que fijar estos dos acontecimientos en sus fechas extremas. Pero no nos obliga a ello el texto de la Epístola a los Gálatas. En efecto, el capítulo II no es la continuación lógica del primero. Aquí establece Pablo que no aprendió su Evangelio por enseñanza de los hombres sino de Jesucristo mismo; y allá muestra que su Evangelio fue aprobado por los principales de los Doce, con cuyo motivo habla de la asamblea de Jerusalén; pero no es su objeto consignar todos sus viajes a la Ciudad Santa, ni pone ningún nexo entre los viajes que menciona. Así es que en lugar de sumarse los *tres años* de Gal. I, 18 con los *catorce años* de Gal. II, 1, tienen un mismo punto de partida, puesto que el Apóstol trata, por la finalidad misma de su argumento, de ampliar lo más posible el período de tiempo que pasó lejos de los demás Apóstoles y el de su propio Apostolado. De esta suerte, si la conversión fue en la primavera del año 36, como se puede creer, por las buenas razones que hay para ello, la asamblea de Jerusalén cayó a fines del año 49 o a principios del siguiente.

Parece que fue de corta duración la estadía de Pablo en Antioquía después de la reunión de Jerusalén (Hechos XV, 36: *μετὰ δέ τινας ἡμέρας*). Pero es difícil calcular en menos de un año la visita a las Iglesias de Cilicia y de Galacia con el viaje apostólico a través de Macedonia y de Grecia hasta Corinto (Hechos XV, 41; XVIII, 1). En esta última ciudad halló Pablo a Aquila y Priscila que *acababan* de llegar (Hechos XVIII, 2:

προσφάτως) expulsados de Roma por el decreto de Claudio contra los Judíos. Tácito no habla de este decreto y se contenta con señalar, dentro del año 52, una medida severa e ineficaz contra los astrólogos (*Annal.* XII, 52). Suetonio lo menciona sin consignar la fecha (*Claud.* 25). *Orosio* (*Hist.* VII, 6) lo coloca en 59; y cita a Josefo, quien no tiene nada semejante en las obras que han llegado hasta nosotros. Es mediana la seguridad; pero la fecha proporcionada por Orosio se armoniza muy bien con nuestros demás datos. Según eso, Pablo volvió a reunirse con Aquila hacia fines del año 50 y debió comparecer ante Galión en la primera mitad de 52, después de dieciocho meses de vivir en Corinto (Hechos XVIII, 11).

2. *Del encuentro con Galión al martirio.*

Pablo siguió todavía mucho tiempo en Corinto (Hechos XVIII, 18: *ἔτι προσμείνας ἡμέρας ἱκανάς*. Téngase en cuenta el sentido de *ἱκανός* en San Lucas). Este tiempo *considerable* no debe ser comprendido en los dieciocho meses mencionados más arriba (XVIII, 11), pues esto sería contrario a los hábitos literarios del autor. Cada vez que San Lucas da una fecha, el extremo inferior de ella es el acontecimiento mismo que va él a referir. Por ejemplo, los misioneros "pasan un año entero en Antioquía" (XI, 20), hasta el incidente señalado inmediatamente después. Lo mismo ocurre en cuanto a la estadía en Efeso (Hechos XIX, 8-10), de la cual hablaremos más adelante.

Pablo volvió en seguida a Antioquía pasando por Jerusalén. Parece que la tercera misión siguió muy de cerca a la segunda (Hechos XVIII, 23: *ποιήσας χρόνον τινὰ ἐξῆλθεν*). Por vagas que sean estas indicaciones, no parece posible hacer comenzar la tercera misión menos de seis meses después del encuentro de Pablo con Galión. Estaba deseando el Apóstol cumplir la promesa hecha a los Efesios. Sin embargo, llegó a Efeso tras largo rodeo, habiéndose detenido en las diversas cristiandades que halló en su camino, consolándolas y fortaleciéndolas. Semejante gira no pudo haber durado menos de otros seis meses.

La estadía de Pablo en Efeso se divide en tres períodos: los *tres meses* durante los cuales predica el Apóstol en la sinagoga (Hechos XIX, 8), los *dos años* que consagra a la enseñanza en la escuela de Tyrano (XIX, 10) y, en fin, el tiempo indeterminado que pasó él todavía en Efeso después del envío de Timoteo y de Erasto a Macedonia (XIX, 22: *αὐτὸς ἐπέσχεν χρόνον εἰς τὴν 'Ασίαν*). Según el principio arriba establecido, esta última estadía no puede incluirse en los dos años más tres meses. En efecto, en su discurso a los ancianos de Efeso, Pablo afirma haber permanecido entre ellos el espacio de tres años (XX, 31; *τριετίαν*, *per triennium*).

Es posible que el alboroto de los orfebres, acaecido por este tiempo (XIX, 23: *κατὰ τὸν καιρὸν ἐκεῖνον*), haya apresurado la salida de Pablo, de Efeso. El Apóstol se vió obligado a esperar en Macedonia a Timoteo, quien no había podido unírsele en Troas (II Cor. II, 13), porque Pablo no quería reaparecer en Corinto antes del arreglo de todos los litigios. Permaneció tres meses en Corinto (Hechos XX, 3), de donde salió otra vez en Pascua, poco más o menos, puesto que deseaba llegar, y en efecto llegó, a Jerusalén, para Pentecostés (XX, 16). Alrededor de un año había transcurrido desde su salida de Efeso.

A partir de ese día, el relato de los Hechos se vuelve muy circunstanciado. El Apóstol, arrestado durante las fiestas de Pentecostés, es decir, en mayo o junio, permanece cautivo en Cesarea dos años enteros (Hechos XXIV, 27: *διετίας πληρωθείσης*), hasta la llegada del procurador Festo. Pero la nueva instrucción de la causa del Apóstol y las formalidades de la apelación a César retardan el envío del prisionero a Roma, pues hasta otoño se hace a la vela rumbo a Italia el barco que lo lleva (XXVII, 9). Como la travesía fue lenta y trabajosa, interrumpida por varias detenciones, siendo una de ellas la de tres meses en Malta después del naufragio (XXVIII, 14), no se llegó a Roma sino hasta la primavera, hacia el mes de marzo. Pablo estuvo allí prisionero dos años más (XXVIII, 30), de suerte que la duración total de su cautividad fue de cinco años, menos dos o tres meses quizá. Pablo fue arrestado en Pentecostés del año 57 y obtuvo su libertad hacia la Pascua del año 62. Añadiendo a esto las cantidades ya consignadas anteriormente, obtenemos una suma poco inferior a diez años. Este es el intervalo entre el encuentro con Galión y el término de la primera cautividad.

3. *Cuadro sinóptico.*

Las anteriores consideraciones pueden resumirse en un cuadro de conjunto donde son muy circunscritas las posibilidades de error:

Martirio de San Esteban; conversión de Saulo...	Primavera	36.
Primera visita de San Pablo a Jerusalén.......	Otoño	38.
Estadía de San Pablo en Cilicia		39-43.
Pablo conducido a Antioquía por Bernabé......	Primavera	43.

Martirio de Santiago el Mayor	Marzo-abril	44.
Milagrosa liberación de San Pedro		
Muerte súbita de Herodes Agripa I		
Bernabé y Pablo enviados a Jerusalén		
Salida para la primera gran Misión		44-45.
Asamblea de los Apóstoles; conflicto de Antioquía	Otoño	49.
Salida para la segunda misión	Primavera	50.
Llegada de Pablo a Corinto	Invierno	50-51.
Encuentro con el procónsul Galión	Estío	52.
Salida para la tercera misión	Primavera	53.
Llegada a Efeso	Otoño	53.
Salida de Efeso	Estío	56.
Comienzo de la primera cautividad	Pentecostés	57.
Substitución de Félix por Festo	Estío	59.
Viaje a Roma; entretención en Malta	Invierno	59-60.
Fin de la primera cautividad de San Pablo	Primavera	62.
Martirio de Santiago, hermano del Señor		
Ultima gira apostólica, España, Asia		62-66.
Segunda aprehensión de San Pablo		66.
Martirio de los Apóstoles Pedro y Pablo		66-67.

No olvidemos que ni los puntos extremos (conversión de Pablo y martirio de los grandes Apóstoles), ni los dos principales puntos intermedios (encuentro, en Corinto, de Pablo con Galión y substitución de Félix por Festo) están fechados con una certidumbre absoluta. La conversión de Pablo se fija en el año 34 o en el año 36, según que se sumen o que se fusionen las cifras proporcionadas por la Epístola a los Gálatas (I, 18 y II, 1); pero no puede ser colocada ni antes de 34, a causa de II Cor. XI, 32, ni después de 36, a causa del Concilio Apostólico, que no pudo ser posterior al año 50. El tiempo preciso de la muerte de San Pedro y de San Pablo es igualmente desconocido. Lo único que puede afirmarse con certidumbre es que sufrieron el martirio *hacia el final* del reinado de Nerón. El encuentro de Pablo con Galión debe haber sido entre mayo de 51 y mayo de 53, porque dentro de esos límites está encerrado el proconsulado de Galión, conforme a la inscripción de Delfos;

pero las razones para fijar ese acontecimiento en el estío del año 52 no son absolutamente decisivas, aunque sí muy poderosas. Sabemos, en fin, que Festo substituyó a Félix de 58 a 60, pero para precisar más es menester recurrir a consideraciones extrínsecas.

Dadas esas incertidumbres, el cuadro anterior se puede modificar de la siguiente manera, adelantando dos años el principio del período y retrasando en un año la mayor parte de los demás datos, salvo los de 43 y 44, comprobados por la simultaneidad de la muerte de Herodes Agripa.

Conversión de San Pablo		34.
Asamblea de los Apóstoles en Jerusalén		50.
Encuentro de Pablo con Galión	Primavera	53.
Comienzo de la cautividad de Pablo	Estío	58.
Llegada de Festo	Estío	60.
Fin de la primera cautividad	Primavera	63.

Estos resultados deben bastarnos. Es muy poco probable que sean corregidos en forma importante por nuevos descubrimientos en los campos de la epigrafía o de la historia. Por lo demás, eso no tendría gran importancia para el exégeta ni para el teólogo.

La obra más reciente y completa sobre la cronología de San Pablo es la de Plooij, *De Chronologie van het leven van Paulus*, Leyde, 1919. Quienes no estén familiarizados con el neerlandés, en el *Expositor* (mayo, junio y agosto de 1919) hallarán un buen resumen publicado por Jones. El autor coloca la conversión de Pablo en 30-31, su segunda visita a Jerusalén en 45-46, la reunión Apostólica de Jerusalén en 48, la llegada de Pablo a Corinto a principios del año 50, el comienzo de la cautividad en 57. Y se detiene, con los Hechos de los Apóstoles, al final de la cautividad, en la primavera de 62.

NOTA B.—PABLO Y EL ANTIGUO TESTAMENTO

Las cartas abundan en citaciones, alusiones y reminiscencias cuyo examen se impone al exégeta y al teólogo deseosos de no atribuir al Apóstol ideas extrañas a su pensamiento. Las citas que hace la Epístola a los Hebreos están estudiadas aparte, en la nota K.

I.—Estadística de las citaciones contenidas en las cartas de Pablo

1. *Citas expresas con fórmula de citación.*

EPÍSTOLA	PASAJE CITADO	FÓRMULA	OBSERVACIONES
Rom. I, 17	Hab. II, 4	*καθὼς γέγρ.*	Conforme a los Setenta
II, 24	Is. LII, 5.	Id.	Id. (omisión).
III, 4	Salmo L (LI), 6+CXV, 11	*καθάπερ γέγρ.*	Id. (compuesta).
III, 10-12	Salmo XIII (XIV), 1-3.	*καθ. γέγρ. ὅτι*	Serie, conforme a los Setenta con variantes.
III, 13a.	Salmo V, 10	....	
III, 13b	Salmo CXXXIX (CXL), 4	....	
III, 14	Salmo IX, 28 (X, 7)	....	
III, 15-17	Is. LXIX, 7-8	....	
III, 18	Salmo XXXV (XXXVI), 2	....	
IV, 3.9.22	Gen. XV, 6	*ἡ Γραφὴ λέγ.*	Conforme a los Setenta
IV, 7-8	Salmo XXXI (XXXII), 1-2	*Δα. λέγει*	Id.
IV, 17	Gen. XVII, 5	*καθ. γέγρ ὅτι*	Id.
IV, 18	Gen. XV, 5	*κατὰ τὸ εἰρημ.*	Id.
VII, 7	Ex. XX, 17 (Deut. V, 21)	*ὁ νόμ. ἔλεγεν*	Id.

EPÍSTOLA	PASAJE CITADO	FÓRMULA	OBSERVACIONES
Rom. VIII, 36	Salmo XLIII (XLIV), 23	*καθ. γέγρ. ὅτι*	Conforme a los Setenta
IX, 7	Gen. XXI, 12	fórmula especial	Id.
IX, 9	Gen. XVIII, 10.14	Id.	Variantes (compuesta).
IX, 12	Gen. XXV, 23	Id.	Conforme a los Setenta
IX, 13	Mal. I, 2-3	*καθάπερ γέγ.*	Id.
IX, 15	Ex. XXXIII, 19	*τῷ Μω. λέγ.*	Id.
IX, 17	Ex. IX, 16	*λέγ. ἡ Γραφή*	Conforme al texto hebreo.
IX, 25-26	Os. II, 25+II, 1	*ἐν τῷ Ὡσ. λέγ.*	Libre, compuesta.
IX, 27-28	Is. X, 22-23	*Ἡσ. κράζει*	Setenta (con variantes).
IX, 29	Is. I, 9	fórmula especial	Conforme a los Setenta.
IX, 33	Is. VIII, 14 +XXVIII, 16	*καθὼς γέγρ.*	Compuesta
X, 5	Lev. XVIII, 5	*Μω γράφει*	Muy libre
X, 6-9	Deut. XXX, 12-14	fórmula especial	Comentario
X, 11	Is. XXVIII, 16	*λέγει ἡ Γρ.*	Muy libre
X, 15	Is. LII, 7	*καθάπ. γέγρ.*	Id.
X, 16	Is. LIII, 1	*Ἡσ. λέγει*	Setenta
X, 19	Deut. XXXII, 21	*Μω. λέγει*	Id. (variante).
X, 20	Is. LXV, 1	*Ἡσ. λέγει*	Id. (inversión).
X, 21	Is. LXV, 2	Id.	Id.
XI, 3	I Reyes XIX, 10	*λέγει ἡ Γρ.*	Muy libre
XI, 4	I Reyes XIX, 18	*λέγει ὁ χρημ.*	Conforme al hebreo
XI, 8	Is. XXIX, 10+ Deut. XXIX, 3	*καθάπ. γέγρ.*	Compuesta
XI, 9-10	Salmo LXVIII (LXIX), 23-24	*Δα. λέγει*	Setenta (variantes).
XI, 26-27	Is. LIX, 20+ XXVII, 9	*καθὼς γέγρ.*	Compuesta
XII, 19	Deut. XXXII, 35	*γέγραπται*	Conforme al hebreo
XII, 20	Prov. XXV, 21-22	Id.	Conforme a los Setenta
XIII, 9	Ex. XX, 13-15+ Deut. V, 17-19	fórmula especial	Compuesta
XIV, 11	Is. XLV, 23+ XLIX, 18	*γέγραπται*	Id.
XV, 3	Salmo LXVIII (LXIX), 10	*καθὼς γέγρ.*	Según los Setenta
XV, 9	Salmo XVII (XVIII), 50	Id.	Serie conforme a los Setenta con inversiones.
XV, 10	Deut. XXXII, 43	*πάλιν λέγ.*	
XV, 11	Salmo CXVI (CXVII), 1	*καὶ πάλιν*	
XV, 12	Is. XI, 10	*πάλ. Ἡσ. λέγ.*	
XV, 21	Is. LII, 15	*καθὼς γέγρ.*	Ségún los Setenta
I Cor. I, 19	Is. XXIX, 14	*γέγραρται*	Setenta con variantes

EPÍSTOLA	PASAJE CITADO	FÓRMULA	OBSERVACIONES
I Cor. 1, 31	Jer. IX, 22-23, etc.	*καθὼς γέγρ.*	Muy libre
II, 9	Is. LXIV, 3+ LXV, 17	Id.	Id.
III, 19	Job V, 12-13	*γέγραπται*	Conforme al hebreo
III, 20	Salmo XCIII (XCIV), 14	*καὶ πάλιν*	Setenta con variantes
VI, 16	Gen. II, 24	*φησίν*	Conforme Setenta
IX, 9	Deut. XXV, 4	*ἐν τῷ Μω. γέγρ.*	Id.
X, 7	Ex. XXXII, 6	*ὥσπερ. γέγρ.*	Id.
XIV, 21	Is. XXVIII, 11-12	*ἐν τῷ νόμῳ γ.*	Muy libre (¿hebrea?).
XV, 45	Gen. II, 7	*οὕτως γέγρ.*	Libre
XV, 54-55	Is. XXV, 8+Os. XIII, 14	*ὁ λόγος ὁ γ.*	Compuesta
II Cor. IV, 13	Salmo CXV (CXVI), 10	*κατὰ τὸ γεγρ.*	Conforme a los Setenta
VI, 2	Is. XLIX, 8	*λέγει*	Id.
VI, 16	Ez. XXXVII, 27	*καθ. εἶπεν ὁ Θ.*	{ Serie
VI, 17	Is. LII, 11-12	....	conforme a los Setenta
VI, 18	II Reyes VII, 14	....	muy libre
VIII, 15	Ex. XVI, 18	*καθὼς γέγρ.*	Setenta con inversiones
IX, 9	Salmo CXI (CXII), 9	Id.	Conforme a los Setenta
Gal. III, 8	Gen. XII, 3	fórmula especial	Setenta con variaciones
III, 10	Deut. XXVII, 26	*γέγρ. ὅτι*	Setenta, libre
III, 13	Deut. XXI, 23	*ὅτι γέγρ.*	Setenta con variaciones
IV, 22	Gen. XVI, 15, etc.	*γέγραπτ. ὅτι*	Sin citación textual
IV, 27	Is. LIV, 1	*γέγραπται*	Conforme a los Setenta
IV, 30	Gen. XXI, 10	*λέγει ἡ Γρ.*	Setenta con variaciones
V, 14	Lev. XIX, 18	fórmula especial	Conforme a los Setenta
Ef. IV, 8	Salmo LXVII. (LXVIII), 19	*διὸ λέγει*	Ni texto hebreo ni Set.
V, 14	?	*διὸ λέγει*	Id.
VI, 2-3	Ex. XX, 12 (Deut. V, 16)	fórmula especial	Setenta con variantes
I Tim. V, 18	Deut. XXV, 4	*λέγει ἡ Γρ.*	Setenta con inversiones
II Tim. II, 19	Núm. XVI, 5; Is. XXVI, 13	fórmula especial	Setenta con variantes

2. *Citaciones tácitas, alusiones, reminiscencias.*

EPÍSTOLA	PASAJE TENIDO EN CUENTA	EPÍSTOLA	PASAJE TENIDO EN CUENTA
Rom. I, 20-32	Sab. XIII, 1 y passim	I Cor. X, 6	Núm. XI, 4.34
I, 23	Salmo CV (CVI), 20	X, 20	Deut. XXXII, 17
II, 6	Salmo LXI (LXII), 13	X, 21	Mal. I, 7.12
II, 11	Ecli. XXXII, 15-16	X, 22	Deut. XXXII, 21
		X, 26	Salmo XXIII (XXIV), 1
*III, 20	Salmo CXLII (CXLIII), 2	XI, 7	Gen. 1, 27
IV, 11	Gen. XVII, 10-11	XI, 25	Ex. XXIV, 8; Zac. IX, 11
IV, 25	Is. LIII, 4-5		
V, 5	Salmo XXI (XXII), 6	XIII, 5	Zac. VIII, 17
*V, 12	Gen. II, 17; III, 19	XIV, 25	Is. XLV, 14, etc.
*VII, 2-3	Deut. II, 1-4	*XIV, 34	Gen. III, 16
VII, 11	Gen. III, 13	XV, 25	Salmo CIX (CX), 1
VIII, 33	Is. L, 8-9	XV, 27	Salmo VIII, 7
VIII, 34	Salmo CIX (CX), 1	XV, 32	Is. XXII, 13
*IX, 7	Gen. XXI, 12	II Cor. III, 3	Ex. XXXI, 18; Ez. XI, 19 etc.
IX, 18	Ex. IV, 21; VII, 3 etc.	*III, 7-18	Ex. XXXIV, 29-35, etc.
IX, 20	Is. XXIX, 16; XLV, 9, etc.	V, 4	Sab. IX, 15
		V, 10	Ecle. XII, 14
IX, 21	Sab. XV, 17	V, 17	Is. XLIII, 18-19
*X, 13	Joel III, 5	VI, 9	Salmo CXVII (CXVIII), 17-18
*X, 18	Salmo XVIII (XIX), 5		
		VI, 11	Salmo CXVIII (CXIX), 32
XI, 1-2	Salmo XCIII (XCIV), 14, etc.	VII, 6	Is. XLIX, 13
XI, 32	Sab. XI, 23	VIII, 21	Prov. III, 4 (LXX)
*XI, 34-35	Is. XL, 13; Job XLI, 3	IX, 7	Prov. XXII, 8 (LXX)
XII, 16-17	Prov. III, 7+III, 4	IX, 10	Is. LV, 10+Os. X, 12
I Cor. I, 20	Is. XIX, 11-12+ XXXIII, 18	X, 17	Jer. IX, 23
		XI, 3	Gen. III, 4.13
*II, 16	Is. XL, 13	XIII, 1	Deut. IX, 15
V, 7	Ex. XII, 21	Gal. I. 15-16	Is. XLIX, 1+Jer. I, 5
V, 13	Deut. XXII, 24, etc.	*II, 16	Salmo CXLII (CXLIII), 2
VI, 2	Sab. III, 8		
		*III, 6	Gen. XV, 6
VI, 12-13	Ecli. XXXVII, 28+ XXXVI, 23	*III, 11	Hab. II, 4
VI, 17	Deut. X, 20; XI, 22	*III, 12	Lev. XVIII, 5
X, 5	Núm. XIV, 16	*III, 16	Gen. XII, 7, etc.

EPÍSTOLA	PASAJE TENIDO EN CUENTA	EPÍSTOLA	PASAJE TENIDO EN CUENTA
Gal. VI, 16	Salmo CXXIV (CXXV), 5	I Tes. II, 4	Jer. XI, 20
Ef. I, 18	Sab. V, 5	II, 16	Gen. XV, 16; II Mac. VI, 14
I, 20	Salmo CIX (CX), 1	IV, 5	Jer. X, 25
I, 22	Salmo VIII, 7	IV, 8	Ez. XXXVII, 14
II, 13-17	Is. LVII, 19; LII, 7	IV, 13	Sab. III, 18
II, 20	Is. XXVIII, 16	V, 8	Is. LIX, 17
*IV, 25	Zac. VIII, 16	V, 22	Job I, 1.8; II, 3
*IV, 26	Salmo IV, 5	II Tes. I, 8	Is. LXVI, 15
V, 2	Salmo XXXIX (XL), 7; Ez. XX, 41	I, 9-10	Is. II, 10.11.19.21
V, 18	Prov. XXIII, 31 (LXX)	I, 10	Zac. XIV, 5+Salmo LXVII (LXVIII), 36
*V, 31	Gen. II, 24	I, 12	Is. LXVI, 5
*VI, 14 a.	Is. XI, 5	II, 4	Dan. XI, 36; Ez. XXVIII, 2
*VI, 14 b.	Is. LIX, 17	II, 8	Is. XI, 4
*VI, 17	Is. XLIX, 2	II, 13	Deut. XXXIII, 12
Fil. I, 19	Job. XIII, 16	I Tim. II, 6	Is. LIII, 11-12
II, 10-11	Is. XLV, 23	II, 12	Gen. III, 16
*II, 15	Deut. XXXII, 5	II, 13	Gen. II, 7
II, 16	Is. XLIX, 4; LXV, 23	II, 14	Gen. III, 6
IV, 3	Salmo LXVIII (LXIX), 29	*V, 19	Deut. XIX, 15
IV, 18	Ez. XX, 41	VI, 1	Is. LII, 5
Col. II, 3	Is. XLV, 3	VI, 15	Deut. X, 17; Dan. II, 47
II, 22	Is. XXIX, 13	II Tim. IV, 14	Salmo LXI (LXII), 13; Prov. XXIV, 12
III, 1	Salmo CIX (CX), 1	Tito II, 5	Is. LII, 5
III, 10	Gen. I, 27	*II, 14	Is. LIII, 12

En los pasajes marcados con un asterisco, es manifiesta la citación o la alusión intencional. Hay en San Pablo otras muchas alusiones al Antiguo Testamento, que no hemos podido indicar. Nos ha sido imposible poner en lista los pasajes que tienen en cuenta un hecho o un pensamiento del Antiguo Testamento, pero sin ninguna expresión común; por ejemplo Rom. V, 12 (Véase Gen. II, 17; III, 19; VI, 23); I Cor. XI, 8-9 (véase Gen. II, 18-23), etc.

II.—Manera de citar la Biblia

1. *Fórmulas de citación.*—Si las reminiscencias son numerosas en todas las Epístolas, las citaciones expresas casi no se hallan fuera de las cuatro grandes cartas. Es necesario exceptuar a I Tim. V, 18 (λέγει ἡ Γραφή), II Tim. II, 19, probablemente Ef. VI, 2-3; y tal vez Ef. IV, 8 y V, 14 (διὸ λέγει). La fórmula de citación más ordinaria es γέγραπται empleada treinta veces (sin contar I Cor. IV, 6: τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται), por lo demás con variantes: Rom. XII, 19; XIV, 11; I Cor. I, 19; III, 19; IX, 9; Gal. III, 10; IV, 22.27 (γέγραπται γάρ); Rom. I, 17; II, 24; III, 10; IV, 17; VIII, 36; IX, 33; XI, 26; XV, 3.9.21; I Cor. I, 31; II, 9; II Cor. VIII, 15; IX, 9 (καθὼς γ.); Rom. III, 4; IX, 13; X, 15; XI, 8 (καθάπερ γ.); I Cor. X, 7; XIV, 21; XV, 45; Gal. III, 13 (diversas variantes). Esta manera de citar se halla en los Sinópticos, los Hechos, la 1/*a. Petri,* pero no en Juan. Algunas veces, pero más raramente, los autores son citados por sus nombres: David, Rom. IV, 6; XI, 9 (λέγει); Moisés, Rom. X, 5 (γράφει); X, 19 (λέγει); Isaías, Rom. IX, 27 (κράζει); IX, 29 (προείρηκεν); X, 16.20; XV, 12 (λέγει). Estas fórmulas de citación son usadas también por los demás escritores sagrados. Una fórmula muy frecuente en San Pablo es λέγει ἡ Γραφή, Rom. IV, 3; IX, 17 (τῷ Φαραώ); X, 11; XI, 2 (ἐν Ἡλείᾳ, es decir en la porción de los Libros de los Reyes en que se trata de Elías); Gal. IV, 30; I Tim. V, 18. Y entonces puede ser personificada la Escritura, Gal. III, 8 (προϊδοῦσα); III, 22 (συνέκλεισε). Esta manera de citar es empleada oportunamente por Juan VII, 38.42; XIX, 37; Santiago II, 23; IV, 5; y I Pedro II, 6. Cinco veces Dios es puesto en lugar de la Escritura: II Cor. VI, 16 (καθὼς εἶπεν ὁ Θεός); Rom. IX, 15 (τῷ Μωϋσεῖ λέγει); Rom. IX, 25 (ἐν τῷ Ὡσηὲ λέγει); II Cor. VI, 2; Gal. III, 16. En estos últimos cuatro casos "Dios" no es nombrado, pero ciertamente es menester sobrentenderlo. Es de observar que en todos estos ejemplos las palabras citadas están puestas en boca de Dios; y lo mismo ocurre en ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ, Rom. IX, 6. Se pregunta, por lo tanto, si en la insólita fórmula de la Epístola a los Efesios (IV, 8; V, 14: διὸ λέγει) es menester sobrentender "Dios" o "la Escritura" o tomar λέγει impersonalmente: "alguien dice, se dice" y no ver allí una citación escrituraria. Lo que favorece a la última solución es que Ef. V, 18 no se halla en ninguna parte en el Antiguo Testamento y que Ef. IV, 8 modifica de manera extraña el texto citado. Algunas otras fórmulas excepcionales muestran la poca fijeza del lenguaje de Pablo: Rom. IV, 18 (κατὰ τὸ εἰρημένον); II Cor. IV, 13 (κατὰ τὸ γεγραμμένον); I Cor. XV, 54 (ὁ λόγος ὁ γεγραμμένος). Rom. VII, 7 (εἰ μὴ ὁ νόμος

ἔλεγεν), Rom. IX, 9 (*ἐπαγγελίας ὁ λόγος*) y Rom. XI, 4 (*τί λέγει αὐτῷ ὁ χρηματισμός*) se explican por razones especiales. Comparando las fórmulas anteriores con las empleadas en la Epístola a los Hebreos se ve luego que estas últimas son enteramente diferentes: nunca aparece el *γέγραπται*; y, al contrario, es muy frecuente el uso del impersonal *εἶπεν, λέγει, εἴρηκεν, φησίν*.

2. *Citaciones libres y compuestas.*—Son muy raras las citaciones conforme al texto hebreo: Rom. XI, 35 (Job XLI, 3), I Cor. III, 19 (Job V, 13) y tal vez Rom. IX, 17; XI, 14; XII, 19. Como ejemplos de modificaciones hechas adrede a la traducción de los Setenta, se pueden consignar: Rom. IX, 17: *εἰς αὐτὸ τοῦτο ἐξήγειρά σε*, en lugar de Ex. IX, 16: *ἕνεκεν τούτου διετηρήθης*, porque Pablo quiere preparar la conclusión: *Ἄρα οὖν ὃν θέλει ἐλεεῖ ὃν δὲ θέλει σκληρύνει*, Rom. XI, 4: *Κατέλιπον ἐμαυτῷ ἑπτακισχιλίους ἄνδρας, οἵτινες οὐκ ἔκαμψαν γόνυ τῇ Βάαλ*, en lugar de I Reyes XIX, 18: *Καὶ καταλείψεις ἐν Ἰσραὴλ ἑπτὰ χιλιάδας ἀνδρῶν, πάντα γόνατα ἃ οὐκ ὤκλασαν γόνυ τῷ Βάαλ*, Rom XII, 19: *Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω*, en lugar de Deut. XXXII, 35: *Ἐν ἡμέρᾳ ἐκδικήσεως ἀνταποδώσω*. Como Hebr. X, 30 es absolutamente conforme a Rom. XII, 19, quizá está hecha la citación conforme a una traducción griega diferente de la de los Setenta. Tal vez podamos decir la misma cosa de I Cor. XIV, 21 que cita muy libremente a Is. XXVIII, 11-12. Pero es más probable, como San Jerónimo lo supone, que Pablo se acuerde aquí del texto hebreo. La traducción de Aquila (*ὅτι ἐν ἑτερογλώσσοις καὶ ἐν χείλεσιν ἑτέροις λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ*) es casi idéntica al texto de Pablo.

Las *citaciones libres* se explican, ya por el hecho de que Pablo cita casi siempre de memoria, ya porque se adapta mejor a su objeto un texto con tal o cual modificación ligera. Ejemplos: I Cor. III, 20: *Κύριος γινώσκει τοὺς διαλογισμοὺς τῶν σοφῶν* (en lugar de *τῶν ἀνθρώπων*. Salmo XCIII (XCIV), 11) *ὅτι εἰσὶν μάταιοι*. I Cor. XV, 45: *Ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν* (en lugar de: *Ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχὴν ζῶσαν*, Gen. II, 7). — II Cor. VI, 18: *Καὶ ἔσομαι ὑμῖν εἰς πατέρα, καὶ ὑμεῖς ἔσεσθέ μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας* (en lugar de: *Ἐγὼ ἔσομαι αὐτῷ εἰς πατέρα καὶ αὐτὸς ἔσται μοι εἰς υἱόν*, II Reyes VII, 14). Gal. IV, 30: *μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας* (en lugar de: *υἱοῦ μου Ἰσαάκ*, Gen. XXI, 10). Rom. X, 20 (Is. LXV, 1, *transpuesto*). Rom. XIII, 9 (donde el orden de los mandamientos no concuerda ni con Ex. XX, 13-14 ni con Deut. V, 17-19).

El hábito de citar de memoria puede ser también, en general, una explicación de las *citaciones compuestas*. Veamos algunos ejemplos:

I Cor. XV, 54-55: *Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος. Ποῦ σου, θάνατε, τὸ νῖκος; ποῦ σου, θάνατε, τὸ κέντρον;*	Is. XXV, 8: *Κατέπιεν ὁ θάνατος ἰσχύσας.* Os. XIII, 14: *Ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ᾅδη;*
Rom. XI, 8: *Ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ Θεὸς πνεῦμα κατανύξεως, ὀφθαλμοὺς τοῦ μὴ βλέπειν καὶ ὦτα τοῦ μὴ ἀκούειν, ἕως τῆς σήμερον ἡμέρας.*	Is. XXIX, 10: *Πεπότικεν ὑμᾶς Κύριος πνεύματι κατανύξεως.* Deut. XXIX, 3: *Καὶ οὐκ ἔδωκεν Κύριος ὁ Θεὸς ὑμῖν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν καὶ ὦτα ἀκούειν, ἕως τῆς ἡμέρας ταύτης.*

Se puede ver también que en Rom. IX, 33 la citación de Isaías XXVIII, 16 está modificada por el recuerdo de Isaías VIII, 14; que en I Cor. II, 9, que cita a Isaías LXIV, 3, la adición *καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη* es probablemente ocasionada por la reminiscencia de Isaías LXV, 17: *οὐδ' οὐ μὴ ἐπέλθῃ αὐτῶν ἐπὶ τὴν καρδίαν.*

Una citación excepcionalmente libre es la de Ef. IV, 8-11. Los Setenta, oscuros aquí en cuanto al sentido, traducen literalmente el texto hebreo, Salmo LXVII (LXVIII), 19: *ἔλαβες δόματα ἐν ἀνθρώπῳ* (o *ἀνθρώποις*). No sólo cambia San Pablo la persona, sino que transforma el texto de esta manera: *ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις*. En lugar de recibir el tributo de los hombres, Dios da sus presentes a los hombres. ¿Será esto, como se ha supuesto a veces, en virtud de un tárgum según el cual Dios no *recibe* sino para *devolver* con creces?

En fin, la citación siguiente, que está hecha con la fórmula regular, *διὸ λέγει*, no se halla en la Escritura. Ef. V, 14: *Ἔγειρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.* El texto bíblico más semejante es quizá Is. LX, 1: *Φωτίζου, φωτίζου* (Vulgata, conforme al texto hebreo: *Surge, illuminare*), *Ἰερουσαλήμ, ἥκει γάρ σου τὸ φῶς, καὶ ἡ δόξα Κυρίου ἐπὶ σὲ ἀνατέταλκεν.* Pero ¿será posible admitir una citación tan libre, aun suponiendo que el Apóstol ha sido influenciado por el recuerdo de Is. IX, 2, XXVI, 19 y LII, 19? San Jerónimo emite la hipótesis, después de haber buscado en vano este texto en la Escritura, de que está tomado de algún apócrifo. Pero a ello se opone la palabra *ὁ Χριστός* y, por otra parte, San Pablo no citaría a un apócrifo con la fórmula *διὸ λέγει*. Y, finalmente, el tono rítmico del trozo ha hecho conjeturar que el Apóstol reproduce un fragmento litúrgico inspirado en los pasajes de Isaías arriba citados. En I Tim. III, 16 se hallará un caso análogo pero sin la fórmula de citación, aunque el contexto sugiere la idea de una citación.

NOTA C.—EL DECRETO DE JERUSALEN

I. El sentido del decreto

Aparte de la restricción relativa a las personas comprendidas en el decreto, son mínimas las diferencias entre el proyecto de Santiago y la resolución definitiva:

Opinión de Santiago (Hechos XV, 19-21)	Decreto de los Apóstoles (Hechos XV, 28-29).
Μὴ παρενοχλεῖν	*Μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος*
τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν ἐπιστρέφουσιν ἐπὶ τὸν Θεόν,	*(τοῖς κατὰ τὴν 'Αντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς)*
ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς	*πλὴν τούτων τῶν ἐπάναγκες,*
τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων	*ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων*
καὶ τῆς πορνείας καὶ πνικτοῦ καὶ τοῦ αἵματος.	*καὶ αἵματος καὶ πνικτῶν καὶ πορνείας.*

En lugar del término técnico "idolotitos", Santiago emplea la palabra bíblica "manchas de los ídolos". Difiere la enunciación de los otros tres puntos: "fornificación, carnes sofocadas, sangre", en el dictamen de Santiago; "sangre, carnes sofocadas, fornificación", en el decreto. La asamblea se contenta con afirmar que la medida tomada es necesaria (*ἐπάναγκες*), Santiago nos da de ello una razón (*γάρ*) muy oscura para nosotros a causa de su laconismo: "Porque Moisés, dice Santiago, es leído cada sábado en todas las sinagogas". Como esto tiende a probar que es oportuno restringir la libertad ilimitada de los Gentiles en las comunidades mixtas, Santiago quiere decir, según parece, que todos los Judíos y todos los prosélitos conocen, por la lectura pública del Pentateuco, las restricciones impuestas a los extranjeros deseosos de vivir en medio de Israel y que deben contar, por lo tanto, con que

se impondrán las mismas restricciones a los convertidos de la gentilidad. En efecto, esos cuatro artículos, prescritos a los extranjeros (*προσήλυτοι* en los Setenta) bajo pena de muerte, se leen en el Levítico (cap. XVII y XVIII): Lev. XVII, 7 en cuanto a los idolotitos (el texto no señala aquí directamente más que la prohibición de ofrecer víctimas a los falsos dioses pero con una alusión clara al Sagrado Banquete considerado como la misma cosa, Ex. XXXIV, 15; Núm. XXV, 2); Lev. XVII, 10-12 en cuanto a la sangre; Lev. XVII, 13-14 en cuanto a los animales sofocados. Es controvertido el objeto de la cuarta prohibición. Nosotros pensamos que se trata principalmente —pero quizá no exclusivamente— de los matrimonios entre parientes en los grados de consanguinidad y de afinidad prohibidos por el Levítico (XVIII, 7-18), tanto en cuanto a los extranjeros residentes en Israel como en cuanto a los Israelitas mismos. Estas uniones entre consanguíneos están designadas en el Levítico por la locución *gallôth 'erwāh* (*ἀποκαλύψαι ἀσχημοσύνην, revelare turpitudinem*). Es de notarse que esta misma expresión *galui 'eryôth* designa en el Talmud el cuarto precepto noáquico. Consúltese a Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*[4], Leipzig, t. III, 1909, p. 179. En cuanto a este sentido particular de *πορνεία*, véase a Cornely, *Comment. in I Cor.* p. 119-121.—Nosotros no queremos decir, entiéndase bien, que los Apóstoles hayan tomado del Levítico sus cuatro restricciones, ni siquiera que hayan pensado directamente en la legislación mosaica; mas las prescripciones del Levítico que conciernen a los extranjeros debían ser observadas, con más o menos rigor, por todos aquellos que en un grado cualquiera desearan afiliarse a Israel. Y como en las Iglesias mixtas de Siria y de Cilicia la mayor parte de los neófitos habían tenido relaciones con la sinagoga antes de convertirse, los cuatro preceptos eran ya observados por ellos en la práctica y era muy a propósito sancionar y generalizar esta medida, para guardar la uniformidad y para no escandalizar a los Judíos. De esta manera se explica el motivo alegado por Santiago.

II. Forma occidental del decreto.

En los textos que representan lo que se ha convenido en llamar la tradición occidental, el parecer de Santiago y el decreto de los Apóstoles están formulados de una manera muy diferente, como se verá por estos textos:

Hechos XV, 20. *ἀλλὰ ἐπιστεῖλαι αὐτοῖς τοῦ ἀπέχεσθαι τῶν ἀλισγημάτων τῶν εἰδώλων καὶ τῆς πορνείας καὶ τοῦ αἵματος καὶ ὅσα μὴ θέλουσιν ἑαυτοῖς γένεσθαι ἑτέροις μὴ ποιεῖν.*

Hechos XV, 28-29: ἀπέχεσθαι εἰδωλοθύτων καὶ αἵματος καὶ πορνείας καὶ ὅσα μὴ θέλετε ἑαυτοῖς γένεσθαι ἑτέρῳ μὴ ποιεῖν.

En lugar de cuatro restricciones de derecho positivo tenemos tres prohibiciones de Derecho Natural —idolatría, asesinato y fornicación—, a las cuales se agrega la *regla de oro* de no hacer a los demás lo que no quisiéramos que se nos hiciera a nosotros mismos. De un lado o del otro hay una modificación intencional y parece cierto que el texto oriental conserva la lección primitiva. Si el decreto había sido redactado primitivamente según su forma occidental, no se ve qué motivo podía haber para cambiar algo en él. Se explica, al contrario, muy bien que la forma canónica haya podido disgustar y extrañar a los débiles, sobre todo durante las controversias judaizantes de los dos primeros siglos. Además, la interpolación de la *regla de oro* parece manifiesta en el discurso de Santiago y en el decreto mismo. En efecto, si se tratara de un precepto moral elemental, que por sí solo obligara a todos los cristianos, no tendría sentido la razón alegada por Santiago y sería incomprensible que el precepto fuera tan sólo para los prosélitos de Siria y de Cilicia.

Hemos hecho abstracción de la hipótesis de Blass, según la cual San Lucas mismo habría hecho una doble edición de los Actus Apostolorum: una edición romana, representada ahora por el texto *occidental,* y una edición revisada, que sería nuestro texto *oriental.* Aun cuando fuera fundada la hipótesis, quedaría sujeta a duda en cuanto a los pasajes relativos al decreto apostólico, que forman un caso muy especial en que no parece que sea dudosa la intervención intencional de una mano extraña.—Acerca del tenor del texto occidental, consúltese a G. Resch, *Das Aposteldekret nach seiner ausserkanonischen Textgestalt,* 1905 (colección *Texte und Untersuch*).

III. Inteligencia del decreto en los primeros siglos

Muy curiosas son las variaciones en cuanto a la sangre y las viandas no sangradas. No parece que los Padres apostólicos conozcan esta ley. San Ignacio (*Ad. Philad.* VI, 1; *Ad. Magnes.* VIII, 1; X, 3, Funk, *Patres apost.*[2], 1901, p. 268, 236 y 238) y el autor de la *Epístola* llamada *de Bernabé* (III, 6; X, 9, *Ibid.,* p. 44 y 70) hablan en general contra las prácticas judaizantes, pero sin mencionar especialmente nuestro decreto. El autor de la *Epístola a Diogneto* (IV, 1-6, *Ibid.,* p. 394-396) habla en la misma forma de las costumbres judías relativas a los alimentos y las halla ridículas, sin admitir, por lo que parece, ninguna restricción con relación a los cristianos. Al proscribir la *Didajé* enérgicamente los idolotitos (VI, 3, *Ibid.* p. 16: Περὶ δὲ τῆς βρώσεως, ὃ δύνασαι βάστασον· ἀπὸ δὲ τοῦ εἰδωλοθύτου

λίαν πρόσεχε· λατρεία γάρ ἐστι θεῶν νεκρῶν), parece claro que deja amplia libertad en cuanto a lo demás. Los Padres del segundo siglo se declaran resueltamente en contra del uso de la sangre. Si Justino (*Contra Tryph.* 35), Arístides (*Apol.* 15) y Atenágoras (*Legatio,* 26-27) se contentan con expresar horror por los idolotitos, por Luciano (*De morte Peregr.*) sabemos que entre los cristianos había carnes prohibidas y hacia el final del siglo II comprobamos la abstinencia de sangre entre los cristianos de Lyon, de Cartago, de Roma, de Alejandría. En cuanto a las Galias, véase la respuesta de Byblis al juez (en Eusebio, *Hist. eccl.,* V, I, 26: Πῶς ἂν παιδία φάγοιεν οἱ τοιοῦτοι, οἷς μηδὲ ἀλόγων ζῴων αἷμα φαγεῖν ἐξόν); en cuanto al Africa septentrional, Tertuliano (*De monog.* 5; *Apol.* 9); en cuanto a Italia, Minucio Félix (*Octav.* 30: tantum ab humano sanguine cavemus, ut nec edulium pecorum in cibis sanguinem noverimus); en cuanto a Egipto, Clemente (*Paedad.,* II, 7; *Strom.,* IV, 15, etc.; y, sobre, todo, *Paedag.,* III, 3, el final: Ὄλοιντο οἱ θῆρες οἱ φυλακτικοί, οἷς τὸ αἷμα ἡ τροφή· οὐδὲ γὰρ θιγεῖν αἷμα τοῖς ἀνθρώποις θέμις). Clemente es el primero en referirse expresamente al decreto apostólico, tratando de armonizarlo con las órdenes de Pablo (*Strom.,* IV, 15). La literatura clementina apócrifa es especialmente explícita sobre esas prohibiciones, *Homil.* VII, 8, VIII, 19, agregándoseles a veces la regla de oro, *Homil.* VII, 3. Consúltese a Nestle, *Zum Erstickten im Aposteldekret* en *Zeitschrift für neutest. Theol.,* t. VII, 1906, p. 254-256; Funk, *Didascalia et Constit. apost.,* Paderborn, 1906, t. I, p. 583.

Los Padres proscriben unánimemente los idolotitos, sin entrar en las distinciones que hallamos en la primera a los Corintios. Se les puede dividir en tres escuelas:

1. Hay unos que mantienen intacta la enseñanza de Pablo: el idolotito no está manchado por el hecho de la ofrenda a los ídolos y se le prohibe en atención a otras circunstancias: el escándalo, el peligro próximo, la participación en un culto idolátrico. Minucio Félix dice (*Octav.,* 38): "Quod vero sacrificiorum reliquias et pocula delibata contemnimus, non confessio timoris est, sed verae libertatis assertio. Nam etsi omne quod nascitur, ut inviolabile Dei munus, nullo opere corrumpitur; abstinemus tamen, ne quis existimet aut daemoniis, quibus libatum est, cedere, aut nostrae religionis pudere". El comentario del Ambrosiaster es excelente sobre este punto. Más tarde, San Cirilo de Alejandría defendió muy bien esta opinión (*In Julian.* VII).

2. Pero algunos consideran el idolotito como algo manchado por la consagración a los falsos dioses, de donde se sigue que el comerlo es un

acto intrínsecamente malo y no puede ser permitido en ningún caso. San Cirilo de Jerusalén es particularmente explícito sobre esta materia (*Catech.* III, 3, XXXIII, 430: *Ὥσπερ γὰρ τὰ τοῖς βωμοῖς προσφερόμενα τῇ φύσει ὄντα λιτὰ μεμολυσμένα γίγνεται τῇ ἐπικλήσει τῶν εἰδώλων,* y de esta manera el agua del Bautismo es santificada por la invocación de las tres Divinas Personas. Consúltese *Catech.* XIX, 7 y XXII, 7, donde el idolotito es comparado a la Eucaristía. Parece que Orígenes (*Contra Celsum,* VIII, 28) participó de esta opinión que es ciertamente la de San Jerónimo (*Comment. in Matth.* XV, 11; véase el *Comment. in Tit.* I, 15) y la de San Agustín (*De bono conjug.* 16; *Epist. ad Public.,* XLVII, 6).

3. Parece que los demás Padres se inclinan también hacia esta segunda opinión; pero se contentan en general con prohibir de manera absoluta los idolotitos, sin dar las razones que para ello tienen; y ni siquiera distinguen entre la manducación pública y ritual, que constituye un escándalo o un acto idolátrico, y la manducación privada y secreta, que no puede ser ilícita sino en el caso de que el idolotito haya contraído una mancha. Véase la *Doctrina de los Apóstoles,* Arístides, Atenágoras, San Justino, en los pasajes arriba indicados. Tertuliano (*De spectac.* 13; *De praescript.* 33; *De corona,* 10) y San Juan Crisóstomo (*In I Cor. hom.* XXV y *In I Tim. hom.* XII) luchan con energía contra el uso de los idolotitos.

Sobre este punto consúltese a K. Böckenhoff (católico), *Das apost. Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhunderten,* Paderborn, 1903; y, sobre todo, a K. Six S. J., *Das Aposteldekret, seine Entstehung und Geltung in den ersten vier Jahrhunderten,* Innsbruck, 1912.

En cuanto al decreto en general, consúltese a J. Thomas, *L'Eglise et les Judaïsants à l'âge apostolique* (en *Rev. des quest. hist.* 1889, t. II, p. 400-460); M. Coppieters, *Le décret des apôtres* (en *Rev. bibl.* 1907, p. 31-58, 218-239); H. Wilbers (en *Studiën,* 1907, p. 193-214). El tema es de actualidad. Ha sido tratado en estos últimos años por Harnack (1899), Hilgenfeld (1899), A. Seeberg (1906), Sanday (1908), Kirsopp Lake (1911) y otros muchos. Consúltese a Six, p. X-XII.

NOTA D. — LOS CARISMAS

I. Las cuatro listas

Helas aquí por orden de fechas:

A.—I Cor. XII, 8-10.

1) *Discurso de sabiduría.*
2) *Discurso de ciencia.*
3) *Fe (de milagros).*
4) *Gracias de curación.*
5) *Realizaciones de milagros.*
6) *Profecía.*
7) *Discernimiento de espíritus.*
8) *Don de lenguas.*
9) *Interpretación de lenguas.*

B.—I Cor. XII, 28-30.

1) *Apóstoles.*
2) *Profetas.*
3) *Doctores.*
4) *Milagros.*
5) *Gracias de curación.*
6) *Socorro (o asistencia).*
7) *Dones de gobierno.*
8) *Glosolalia.*

C.—Rom. XII, 6-8.

1) *Profecía.*
2) *Ministerio.*
3) *Doctor.*
4) *Exhortador.*
5) *Limosnero.*
6) *Presidente.*
7) *Hospitalario.*

D.—Ef. IV, 11.

1) *Apóstoles.*
2) *Profetas.*
3) *Evangelistas.*
4) *Pastores.*
5) *Doctores.*

Aquí tenemos en total (9+8+7+5) veintinueve carismas. Pero a primera vista se ve: 1º Que los nombres de la lista D —salvo los Evangelistas y los Pastores— se hallan ya en las otras; 2/o. que en las listas A y B, que hablando con propiedad forman dos secciones de una misma lista, los si-

guientes carismas: profecía, gracias de curaciones, realizaciones de milagros, se hallan repetidos y los *géneros* de lenguas (γένη γλωσσῶν) tienen su equivalente en los glosolalos (γλώσσαις λαλοῦσιν); 3/o. que los carismas de Profeta y de Doctor de la lista C están ya mencionados en la lista B.

Esta lista de *veinte* carismas podría ser ampliada, teniendo en cuenta algunas otras manifestaciones del Espíritu Santo (I Cor. XIV, 26), o reducida, por lo contrario, llevando más lejos la sinonimia de los términos. El λόγος σοφίας, por ejemplo, sería el lote de los Apóstoles y de los Profetas; el λόγος γνώσεως sería el de los Doctores; pero ni lo uno ni lo otro constituye el carisma *completo* del Profeta o del Doctor.

Pablo sugiere una división diferente (I Cor. XII, 4-6): Hay diferencias de *carismas*, pero el Espíritu es el mismo; y hay diferencias de *ministerios*, pero el Señor es el mismo; y existen diferentes *operaciones*, pero quien realiza todas las cosas en todos es el mismo Dios.

Podría estar uno tentado a atribuir las *operaciones* (milagros, curaciones, etc.) al *Padre;* los *ministerios* (Pastores, Doctores, etc.) al *Hijo*; y los otros carismas (don de lenguas, discernimiento de espíritus, etc.) al Espíritu Santo. Pero luego se ve que todo son aspectos diferentes de las mismas gracias. En efecto, aunque sea Dios quien "*realiza* todas las cosas en todos", el Espíritu Santo es designado poco después como el autor de todos los carismas, de cualquier naturaleza que sean, en particular de las *operaciones.* Es El quien *realiza* u *opera* (ἐνεργεῖ) *todas estas cosas* y quien las distribuye (διαιροῦν) a cada uno como El quiere. Así es que sobre este texto no se podría fundar una división de los carismas.

II. Distinción de los carismas

Hay cuatro que forman entre sí una especie de jerarquía: Apóstoles, Profetas, Evangelistas, Doctores (I Cor. XII, 28: *Καὶ οὓς μὲν ἔθετο ὁ Θεὸς ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πρῶτον ἀποστόλους, δεύτερον προφήτας, τρίτον διδασκάλους, ἔπειτα δυνάμεις κτλ.*). En otra parte los Evangelistas son intercalados entre los Profetas y los Doctores, pero parece muy clara la gradación descendente, aunque no está numerada como en el caso anterior (Ef. IV, 11): *Ἔδωκεν τοὺς μὲν ἀποστόλους, τοὺς δὲ προφήτας, τοὺς δὲ εὐαγγελιστάς, τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους.* Parece que no hay aquí más que *cuatro* clases, no obstante que son *cinco* los nombres, porque los dos últimos están regidos por el mismo artículo definido. San Jerónimo, sin duda en seguimiento de Orígenes, lo ha observado muy bien (*Comment. in Ephes.* IV, 11): "Non enim ait: alios autem pastores et alios magistros, sed alios pastores et magistros, ut qui pastor est esse debeat et magister". En todo caso, Pastores y Doctores son claramente distinguidos de los Apóstoles, de los Profetas y de los Evangelistas.

Los *Apóstoles* nombrados aquí no son los Doce. San Pablo quiere hablar, indudablemente, de esos misioneros que, impulsados por el Espíritu de Dios, dejaban todo para ir a fundar en país pagano nuevas cristiandades. La *Didajé* nos da sobre ellos curiosísimos detalles (*Doctr. duod. apost.* XI, 3, en Funk, *Patres apost.*[2], 1901, t. I, p. 26). El *Apóstol* debe ser recibido como el Señor mismo; pero si se detiene *más de dos días* en una cristiandad constituida, o si al retirarse pide dinero, se le mirará como a falso profeta, es decir, como a un individuo que carece realmente del carisma del Apostolado y que se disfraza con ese honroso título. Pablo acosa con sus sarcasmos a los obreros pérfidos que indebidamente se arrogan el nombre de apóstoles (II Cor. XI, 13: μετασχηματιζόμενοι εἰς ἀποστόλους Χριστοῦ) y Juan felicita al obispo de Efeso por haber desenmascarado a esos hipócritas (Apoc. II, 2: τοὺς λέγοντας ἑαυτοὺς ἀποστόλους καὶ οὐκ εἰσίν).

"Edificar, exhortar, consolar": tal era el triple papel de los *Profetas* (I Cor. XIV, 3). Así es que el don de *exhortación* (Rom. XII, 8) viene siendo respecto de la Profecía lo que la parte con relación al todo. La *Didajé,* XI, 7-12, se ocupa también de los *Profetas* y dice los signos con los cuales se les puede reconocer; les asegura el sustento; ordena que los fieles les paguen el diezmo; y agrega este rasgo característico (*Doct. duod. apost.* XV, 1, en Funk, *Patres apost.*[2], 1901, t. I, p. 32-34): "Por lo tanto, escogeréis obispos y diáconos dignos del Señor... porque también ellos ejercen con vosotros el ministerio de los profetas y de los doctores". Este texto prueba: que los obispos de la segunda categoría, o sacerdotes, y los diáconos tenían cierta analogía con los Profetas y los Doctores, respectivamente; y que a falta de carismas, las Gracias de estado del ministerio ordinario hacen las veces de ellos.

El *Doctor,* lo mismo que el Profeta, tenía la misión de instruir. Pero mientras que el Profeta se dirigía sobre todo al corazón, el Doctor hablaba principalmente al espíritu. El Doctor era un catequista inspirado o al menos suscitado providencialmente y dotado del discurso de Ciencia, así como el discurso de Sabiduría era el dote habitual del Profeta (I Cor. XII, 8).

Queda el *Evangelista.* Todo nos lleva a creer que el Evangelista estaba destinado a fortalecer a las Iglesias nuevas, pero quizá no a fundarlas. Y en esto se distinguía del *Apóstol.* El carácter episcopal, de que estaban

regularmente investidos los Apóstoles, les era menos necesario. Felipe, uno de los siete primeros diáconos helenistas, es calificado de Evangelista (Hechos XXI, 8) y Pablo exhorta a Timoteo a que haga labor de Evangelista (II Tim. IV, 5). Teodoreto los llama predicadores ambulantes. Es inútil agregar que estos Evangelistas no tienen nada de común con los autores de los cuatro Evangelios.

De la mayor parte de los demás carismas no tenemos más que el nombre con algunos rasgos poco precisos. Seis de esos carismas, divididos en dos grupos, tienen por fin principal los actos materiales de Misericordia.

El *limosnero,* movido por un gusto sobrenatural, distribuye sus bienes entre los indigentes. Debe practicar la simplicidad que lo libra del egoísmo, del respeto humano y de la ostentación (Rom. XII, 8: ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι). El *hospitalario* asiste a los desgraciados, a los presos, a los enfermos. La fuerza especial del hospitalario es un aire afable y alegre que duplica el valor del beneficio y que sirve de antídoto a la monotonía del sacrificio (Rom. XII, 8: ὁ ἐλεῶν ἐν ἱλαρότητι). El poseedor del carisma llamado ἀντιλήψεις (*ayuda* o *socorro*) cuidaba también, según San Juan Crisóstomo, de los pobres y de los enfermos. Nosotros creemos más bien que pone su tino, su influencia y sus recursos al servicio de sus hermanos (I Cor. XII, 28). En efecto, ἀντιλήπτωρ quiere decir "defensor" y ἀντιλαμβάνεσθαι significa "acudir en ayuda, tender la mano a quien va a caer".

Los dones de fe, de curación y de milagros tienen entre sí estrechas relaciones. Considerada como carisma, la *fe* no es la virtud teologal, aunque está relacionada con ella: es la fe capaz de mover montañas, de hacer prodigios (I Cor. XII, 9). Se puede definirla así: "Una confianza inquebrantable, fundada sobre la Fe teológica y asegurada por un instinto sobrenatural, en que Dios manifestará su Poder, su Justicia o su Misericordia en tal o cual caso". San Cirilo de Alejandría la describe de esta manera (*In Joan.* XI, 40): οὐ δογματικὴ μόνον ἐστὶν ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὲρ ἄνθρώπου ἐνεργητική. De ella habla el Salvador en Marcos XI, 22 (Habete fidem Dei); y es la que imploran los discípulos en Lucas XVII, 5 (Adauge nobis fidem). Pablo (I Cor. XIII, 2) hace alusión a la palabra de Cristo (Mateo XVII, 20) que promete a la fe el poder de trasladar montañas. Lo contrario de este carisma tiene un nombre especial: ὀλιγοπιστία (Mateo XVII, 20); ὀλιγόπιστος (Mateo VI, 30; VIII, 26; XIV, 31; XVI, 8; Lucas XII, 28). El *don de curación,* permanente o transitorio, no se confunde con esta fe viva. La sombra de Pedro, la vestidura de Pablo devolvían la salud, como el simple contacto de Jesús (Hechos V, 15; XIX, 12; Lucas VI, 19). El *don de milagros* es de la misma naturaleza que el anterior y no se distingue de él sino por el objeto que es aquí más amplio. Pablo

menciona juntos estos dos últimos carismas, y los une a la fe, de manera de mostrar por el contexto de la frase que todos ellos forman un grupo (I Cor. XII, 9): ἑτέρῳ πίστις... ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων... ἄλλῳ δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων. Más adelante (I Cor. XII, 28) está omitida la fe.

Los otros carismas —pastores, presidentes, ministerios, dones de gobierno— no dejan percibir alguna diferencia de sentido que los distinga bien entre sí. Designaban sin duda una aptitud sobrenatural para gobernar la comunidad cristiana antes de que la jerarquía ordinaria estuviese constituida. La expresión más general (κυβερνήσεις, I Cor. XII, 28) se entiende con razón por los exégetas acerca del gobierno de la Iglesia, cuyo jefe es el piloto o capitán. La vaga palabra *ministerio* (διακονία, Rom. XII, 7; I Cor. XII, 5) puede designar los servicios de orden inferior. El *presidente* (προϊστάμενος), cuya característica es el celo (Rom. XII, 8), dirigía sin duda las asambleas religiosas todavía imperfectamente organizadas. Este es el título que Pablo da a los jefes de la Iglesia de Tesalónica poco meses después de su fundación (I Tes. V, 12). En cuanto al carisma de *pastor* (ποιμήν, Ef. IV, 11), que parece uno de los más claros y que es, en realidad, uno de los más oscuros, parece casi confundirlo el Apóstol con el carisma de Doctor o al menos atribuirlo a las mismas personas. Es imposible decir si tenía por objeto especial la enseñanza o el gobierno.

III. La glosolalia

Este carisma extraordinario tiene en Pablo expresiones muy diversas: γλῶσσαι (I Cor. XII, 10; XIII, 8; XIV, 22), γένη γλωσσῶν (XII, 10.28), λαλεῖν γλώσσῃ (XIV, 2.4.13.27) o γλώσσαις (XII, 30; XIII, 1; XIV, 5.6.18.23.39), γλῶσσαν ἔχειν (XIV, 26), λαλεῖν λόγους ἐν γλώσσῃ (XIV, 19), προσεύχεσθαι γλώσσῃ (XIV, 14). Compárense con I Cor. XIV, 2.15.16, donde γλώσσῃ es substituida por τῷ πνεύματι y téngase en cuenta el don correspondiente de *interpretación*: ἑρμηνεία (XII, 10), διερμηνεύειν (XII, 30; XIV, 5.13.27), διερμηνευτής (XIV, 28). También el pasaje I Cor. XIV, 9 debe tomarse en cuenta.

La explicación que nosotros hemos seguido es la de todos los Padres, de los comentaristas católicos en general y de un gran número de teólogos protestantes. Sólo ella evita que se haga violencia a los textos. Es menester, en efecto: que la glosolalia sea un lenguaje articulado, inteligible, puesto que es una oración, un salmo, una bendición, una acción de gracias (I Cor. XIV, 14-16); que tenga un sentido hilado, puesto que expresa conceptos (I Cor. XIV, 19: λόγους ἐν γλώσσῃ λαλῆσαι. Véase XIV, 9) y es

susceptible de interpretación (I Cor. XIV, 27, etc.); que sea, en fin, una lengua comparable a las lenguas bárbaras (I Cor. XIV, 21, etc.) y a los medios de que disponen los hombres y los ángeles para comunicar sus pensamientos (I Cor. XIII, 1).

Muchos protestantes modernos —y todos los racionalistas, naturalmente— declaran que esta explicación es inaceptable, porque supone un milagro y porque es psicológicamente imposible —dicen ellos— hablar una lengua que no se haya aprendido. Por lo cual recurren a cualquiera de las dos hipótesis siguientes.

1. *Γλῶσσα significaba el órgano de la palabra.*—Según esto, la glosolalia consistía en sonidos inarticulados producidos por vibraciones de la lengua, semejantes a los vagidos de los niños (Meyer, Eichhorn, Holsten, Baur, Neander, Steudel, de Wette, Zeller, Ewald, Hilgenfeld, etc.). Sin embargo, para que haya algo en que el carisma de interpretación pueda ejercitarse, la mayor parte de esos autores admiten en la glosolalia suspiros y aun algunas palabras sin hilación: "Algunos sonidos extravagantes que pronunciaban los glosolalos y en que se mezclaban el griego, el siríaco, las palabras *anathema, maranatha*... dejaban lelas a las gentes sencillas (Renan, *Saint Paul*, p. 409; véase la pág. 412: *tartamudeos inarticulados*)".

2. *Γλῶσσα significaba locución oscura.*—La palabra *γλῶσσα* se tomaba a veces, en efecto, en el sentido de expresión *arcaica, extraña,* inusitada y, por lo tanto, oscura, ininteligible para el vulgo. Según esta hipótesis, el glosolalo hablaba una especie de caló o una lengua enigmática como la de la sacerdotisa de Delfos, como la *Alejandra* de Licofrón. Tal es la opinión sostenida por Bleek, por Heinrici, por Schürer.

Consúltese sobre estos diversos sistemas a Heinrici, *Meyer's Komm.*, 8/a. edic., p. 371-382, y a J. Weiss, *Meyer*[9], 1910, p. 335-9. Se hallará la bibliografía protestante de los carismas y sobre todo de la glosolalia en Th. Simon, *Die Psychologie des Ap. Paulus*, Gotinga, 1897, p. 114-115; o mejor todavía en Mosiman, *Das Zungenreden geschichtlich und psychologisch untersucht*, Tubinga, 1911. E. Lombard (*De la glossolalie chez les premiers chrétiens et les phénomènes similaires*, Lausana, 1910) explica con talento el punto de vista racionalista y proporciona algunas comparaciones curiosas. Actualmente se comienza a reconocer la realidad del don de lenguas, casi tal como nosotros la hemos expuesto, y a explicarla por los misteriosos fenómenos de la subconciencia.

Existe sobre la materia una buena monografía de Englmann (católico), *Von den Charismen*, etc. Ratisbona, 1848. Nada importante agrega la de Hilgenfeld (*Die Glossolalie in der alten Kirche*, Leipzig, 1850), inspirada por un espíritu muy diferente.

NOTA E.—PROPICIACION, EXPIACION, REDENCION

Las palabras *propiciación* y *expiación* corresponden a la griega *ἱλαστήριον*; *redención* es la traducción de la palabra *ἀπολύτρωσις*.

I. La palabra *ΙΛΑΣΤΗΡΙΟΝ*.

1. *Su significado fuera de los Setenta.*— Si dejamos a un lado a los traductores griegos del Pentateuco y a Filón, quien depende evidentemente de los Setenta, no se conoce entre los profanos más que seis ejemplos del adjetivo *ἱλαστήριος* o del substantivo *ἱλαστήριον*.

a) En una inscripción de Cos, anterior a San Pablo: "El pueblo (ofrece este ex-voto) como *ἱλαστήριον* a los dioses, por la salud de César Augusto, hijo de Dios" (Paton y Hicks, *The Inscriptions of Cos*, Oxford, 1891, núm. 81, p. 126: *Ὁ δᾶμος ὑπὲρ τᾶς αὐτοκράτορος Καίσαρος θεοῦ υἱοῦ Σεβαστοῦ σωτηρίας θεοῖς ἱλαστήριον*).

b) En otra inscripción de Cos, de fecha incierta (*Ibid.* núm. 347, p. 225), *ἱλαστήριον* designa, como en el caso anterior, un objeto votivo o un monumento erigido en honor de Júpiter para volverlo propicio.

c) En el cuarto libro apócrifo de los Macabeos se lee un texto muy interesante por su pensamiento y por su expresión: "Por la sangre de estos hombres piadosos y sus muertes expiadoras Dios ha salvado a Israel oprimido" (XVII, 22: *διὰ τοῦ αἵματος τῶν εὐσεβῶν ἐκείνων καὶ τοῦ ἱλαστηρίου θανάτου αὐτῶν, ἡ θεία πρόνοια τὸν Ἰσραὴλ προκακωθέντα διέσωσεν*). Aquí *ἱλαστήριος* es adjetivo y despierta la idea de expiación más bien que la de propiciación, porque el autor acaba de decir que la patria ha sido purificada gracias a esos mártires, *ὥσπερ ἀντίψυχον γεγονότας τῆς τοῦ ἔθνους ἁμαρτίας*.

d) En Josefo (*Antiq.* XVI, 7, 1: *περίφοβος δ' αὐτὸς ἐξῄει καὶ τοῦ δέους ἱλαστήριον μνῆμα λευκῆς πέτρας ἐπὶ τῷ στομίῳ κατεσκευά-*

σατο) Herodes sale todo tembloroso de la tumba de David, después de haberla violado, y hace colocar a la entrada, como para perpetuar el recuerdo de su miedo, un monumento expiatorio de piedra blanca. La palabra ἱλαστήριον es más naturalmente adjetivo unido a μνῆμα, que substantivo en aposición con μνῆμα. El motivo de la erección de este monumento evoca más bien la idea de expiación que la de propiciación.

e) En Dion Crisóstomo (*Orat.* XI, p. 355 de Reiske: ἱλαστήριον Ἀχαιοὶ τῇ Ἰλιάδι) es ciertamente substantivo. Se trata de una inscripción grabada sobre un ex-voto espléndido dedicado a la diosa Atenea.

f) En un papiro del siglo II después de Cristo, publicado por Grenfell y Hunt (*Fayûm Towns and their Papyri,* Londres, 1900, p. 313, núm. 337: Τοῖς θεοῖς εἱλαστη(ρί)ους θυσίας ἀξιω(θέ)ντες ἐπιτελεῖσθαι), la palabra de referencia es adjetivo.

En los ejemplos anteriores es substantivo tres veces (*a*, *b* y *e*), adjetivo dos veces (*c* y *f*); y en el caso restante (*d*) hay duda. Como adjetivo quiere decir: "que realiza la expiación o la propiciación"; como substantivo significa: "medio u objeto de expiación o de propiciación", según que se trate de reparar una falta pasada o de asegurarse para el porvenir el favor de una divinidad; pero estos dos motivos pueden muy bien ser expresados por la misma palabra. Se ve que si la idea de sacrificio no está contenida en la palabra misma, no por eso está excluida de ella, puesto que se habla de *sacrificios expiatorios* o propiciatorios (ejemplo *f*).

Consúltese a Deissmann, *Bibelstudien,* Marburgo, 1895, p. 121-132 ó *Bible Studies,* Edimburgo, 1903, p. 124-135; el artículo *Mercy Seat* en *Encyclop. Biblica* y *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft,* t. IV, 1903, p. 193-212.

2. *Significado en los Setenta.*—Sabemos que la palabra ἱλαστήριον corresponde a la hebrea *kappōreth* que designaba la cubierta de oro del Arca. La primera vez que los Setenta la encuentran (Ex. XXV, 16), traducen así: Καὶ ποιήσεις ἱλαστήριον ἐπίθεμα χρυσίου καθαροῦ. M. Deissmann suponía en otro tiempo (*Bibelstudien,* p. 121-122) que *kappōreth* estaba traducido por ἐπίθεμα y que el adjetivo ἱλαστήριον había sido agregado, ya por alusión a la etimología (kippēr, "expiar, volver propicio"), ya para hacer ver que no se trata de una cubierta ordinaria. Ahora opina (*Zeitschrift für neutest. Wissenschaft,* t. IV, 1903, p. 201) que ἱλαστήριον traduce propiamente a *kappōreth* y que ἐπίθεμα no está allí sino para indicar la forma de este "instrumento de propiciación".

Hasta aquí se acostumbraba derivar *kappōreth* de un verbo inusitado *kāfar,* al cual se atribuía la significación fundamental de "cubrir", de manera que dicho substantivo no designaría más que una "cubierta" y por antonomasia "la cubierta del arca de la alianza". Pero los filólogos contemporáneos dan a *kāfar* el significado fundamental de "lavar, borrar", sentido que el siríaco, el árabe y el asirio hacen muy probable (Consúltese a Delitzsch, *Assyr. Handwörterbuch,* 1896, p. 347; Gesenius-Buhl, *Hebr. Handwörterbuch*[14], 1905, p. 324: E. König, *Lehrgebäude der hebr. Sprache,* II, 1, Leipzig, 1895, p. 201). La forma *kippēr* tiene el mismo sentido, pero se toma siempre en el figurado: "borrar, expiar" los pecados. De allí *kōfēr,* λύτρον, *propitiatio,* y *kappōreth,* ἱλαστήριον, *propitiatorium.* Con el mismo golpe cae la vieja teoría luterana de los pecados *cubiertos* y no *borrados.*

Algo interesante, pero fuera de nuestro programa, es saber si la palabra *kappōreth,* con la idea que despierta, pertenece como propia al hebreo o si era común a las demás religiones semíticas. Es indudable que en el Corán *kaffārah* —que corresponde exactamente a la hebrea *kappōreth*—es una "expiación" o un "medio de expiación" (Consúltese a Hughes, *Diction. of. Islam*[2], Londres, 1896, p. 259) y que *kuppuru* —que corresponde a la hebrea *kippēr*—desempeña ciertamente un papel en la religión babilónica (Consúltese a Zimmern, en *Die Keilinschr. und das A. T.*[3], Berlín, 1903, p. 601).

3. *Significado de la palabra en San Pablo.*—El sentido resulta de lo que hemos dicho. La palabra ἱλαστήριον es más probablemente substantivo que adjetivo: significa "medio de expiación" o "propiciación", o tal vez lo uno y lo otro: a la doctrina general de San Pablo y al contexto corresponde decidir en el asunto. Aunque la idea de sacrificio no esté directamente contenida en la palabra, la hallamos dentro del inciso ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι. Deissmann conviene en ello, lo mismo que Bruston (*Las consecuencias del verdadero sentido de* ἱλαστήριον, en *Zeitschrift für neutest. Wissenschaft,* t. VII, 1906, p. 77-81). Por lo tanto, Jesucristo está representado como *víctima de expiación* o *de propiciación.* No conviene olvidarlo por el ἀπολύτρωσις que precede.

Las ideas de *expiación* y de *propiciación* son conexas, porque Dios no es apaciguado o vuelto propicio sino en cuanto está expiado el pecado; y el mismo acto redentor produce a la vez este doble resultado. Véase por qué los derivados —por otra parte muy raros en el Nuevo Testamento— de ἵλεως (Mateo XVI, 22; Hebr. VIII, 12) pueden tomarse en general en un sentido o en el otro. Este es el caso en cuanto a ἱλαστήριον, de que acabamos de hablar. Cuando San Juan dice (I Juan II, 2; IV, 10) que Jesucristo es ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν y que su Padre lo ha enviado como tal, se puede entender "propiciación" o "expiación", aunque la segunda acepción sea la más natural. Este último sentido está impuesto por el contexto en Hebr. II, 17: εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ.

Pero quizá no haya que escoger entre esos dos significados, porque los sacrificios de la Antigua Ley tenían el doble efecto de expiar el pecado y de apaciguar a Dios y este doble efecto podía ser expresado con la misma palabra. Pues bien, en San Pablo, lo mismo que en el resto del Nuevo Testamento, la muerte de Cristo es representada frecuentemente como un sacrificio.

No aceptamos la opinión de Orígenes, sostenida por Ritschl después de otros muchos, que entiende *ἱλαστήριον* en el sentido de *propiciatorio*. El propiciatorio era la cubierta del Arca, que se rociaba con la sangre de las víctimas en el gran día de la Expiación y donde se creía sentado a Jeohvá entre los querubines de oro. Pero ¿qué relación hay entre Jesucristo derramando su Sangre por la salvación del mundo y el propiciatorio rociado de sangre que figuraba más bien el Altar de la Cruz? ¿Y cómo suponer que esta significación típica, desconocida en toda la Escritura, haya podido venir a la mente de Pablo y de sus lectores? Esta explicación está, con razón, casi abandonada en nuestros días.

II. La palabra "redención".

La palabra "redención" (*λύτρωσις* y *ἀπολύτρωσις*, nombres de acción de los verbos *λυτροῦν* y *ἀπολυτροῦν*) designa en el Antiguo Testamento el *rescate* teocrático (*ge'ullāh*) prometido al pueblo fiel por Jehová, el Redentor de Israel (*gō'ēl*). Y en el Nuevo es la liberación mesiánica obtenida por la Sangre de Cristo ofrecida como rescate (*λύτρον*, Mateo XX, 28; Marcos X, 45; o *ἀντίλυτρον*, I Tim. II, 6). Es interesante la comparación de los Sinópticos con San Pablo:

Mateo XX, 28; Marcos X, 25.		Pablo (I Tim. II, 6).
Δοῦναι τὴν ψύχην αὐτοῦ	=	*Ὁ δοὺς ἑαυτὸν*
λύτρον ἀντὶ	=	*ἀντίλυτρον*
πολλῶν.	=	*ὑπὲρ πάντων.*

1. Se ve la identidad de las dos fórmulas; porque *δοῦναι τὴν ψύχην αὐτοῦ* es un hebraísmo que quiere decir "darse, entregarse a sí mismo"; el compuesto *ἀντίλυτρον* equivale a las dos palabras *λύτρον ἀντί* y la equivalencia de *πολλῶν* y de *πάντων* queda establecida por numerosos ejemplos. Pablo agrega solamente un matiz: *ὑπέρ*, "en favor de", contenido implícitamente en la fórmula de los Sinópticos.

2. Aunque, en todo rigor, "redención" pueda significar rescate, sin alusión al precio pagado o recibido, es menester conservarle su valor etimológico por las razones siguientes: *a*) La palabra *λύτρον*, que traduce en los Setenta la hebrea *kōfēr, ge'ullāh* y *pidiōn*, significa el *precio del rescate* de los esclavos (Lev. XIX, 20), de los cautivos (Is. XLV, 13), el *rescate* de la vida (Ex. XXI, 30; Núm. XXXV, 31).—*b*) La palabra *λυτροῦν* es propiamente "libertar a alguno pagando su rescate" (Núm. XVIII, 15-17).—*c*) los sinónimos *ἀγοράζειν* (I Cor. VI, 20; VII, 23; II Pedro II, 1; Apoc. V, 9; XIV, 3-4) y *ἐξαγοράζειν* (Gal. III, 13; IV, 5) muestran que la idea de rescate no ha desaparecido enteramente de la metáfora.

3. La redención del Nuevo Testamento es, por lo tanto, la liberación de los hombres, obtenida pagando, ya el rescate (*λύτρον*), ya el precio debido (*τιμή*, I Cor. VI, 20; VII, 23). Este precio es la Sangre de Cristo, según nos lo enseñan los Sinópticos de acuerdo con San Pablo.—La redención se dice generalmente de la verdadera liberación, aunque imperfecta, de la Gracia, y a veces también de la liberación completa conferida por la Gloria (Rom. VIII, 23; Ef. IV, 30; Hebr. IX, 12; quizá también Ef. I, 14).

Para apaciguar a la divinidad y hacerla *propicia*, los paganos creían que bastaba con ofrecerle un altar, un monumento, un ex-voto. Los cristianos no entienden así la *propiciación*. El pecado es una ofensa que se debe reparar, una deuda que es menester pagar, un crimen que es forzoso expiar. Jesucristo muere por nuestros pecados (I Cor. XV, 3), nos rescata con su sangre (Ef. I, 7), nos libra de toda iniquidad (Tit. II, 14) y así es como se hace (víctima de) *propiciación* (Rom. III, 25; I Juan II, 2; IV, 10) y realiza la *reconciliación* del pecador con Dios. Estas tres palabras, *expiación, propiciación, reconciliación* expresan en el fondo una misma idea o, al menos, ideas conexas. El Padre y el Hijo tienen cada uno su parte en ello; pero el Padre tiene la iniciativa y el Hijo la ejecución. "Dios envió a su Hijo único al mundo a fin de que nosotros *vivamos* por El" de la Vida Divina (I Juan IV, 2).—"Dios lo constituyó (como medio o víctima de) *propiciación*" (Rom. III, 25).—"Todo viene de Dios que nos ha *reconciliad*› consigo por Cristo... porque Dios estaba en Cristo que *reconciliaba* al mundo" (II Cor. V, 18-19).

NOTA F.—TERMINOS RELATIVOS A LA PREDESTINACION

I. Predestinar, predestinación

El verbo *predestinar* está solamente seis veces en cuatro textos distintos (Hechos IV, 28; Rom. VIII, 29.30; I Cor. II, 1; Ef. I, 5.11), porque en Rom. I, 4 (*praedestinatus* est Filius Dei) la palabra griega es *ὁρίζειν* y no *προορίζειν*.

a) En Hechos IV, 28 (facere quae manus tua et consilium *decreverunt* fieri, *προώρισεν*), predestinar significa simplemente *decidir de antemano* y no tiene relación alguna con la predestinación teológica.

b) En I Cor. II, 7 (loquimur Dei sapientiam... quam *praedestinavit Deus ante* saecula in gloriam nostram), el objeto de la predestinación no es una persona, sino una cosa, la revelación de los Consejos Divinos.

c) En Rom. VIII, 29 (quos praescivit et [*καί, etiam*] *praedestinavit*), vemos que la presciencia precede a la predestinación y que ambas tienen aquí la misma extensión, es decir, que se aplican a los mismos objetos.

d) De Rom. VIII, 30 (quos et *praedestinavit* hos et vocavit) resulta que teniendo la predestinación la misma extensión que la vocación, no puede tener por término, al menos directo, la vida eterna.

e) En Ef. I, 5 (*praedestinavit* nos in adoptionem filiorum), el término de la predestinación es la filiación adoptiva, completa desde esta vida.

f) En Ef. I, 11 (in quo et nos sorte vocati sumus, *praedestinati* secundum propositum ejus qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae), la predestinación es común en igual forma a todos los creyentes y tiene por término la vocación eficaz a la Fe.

En resumen, *predestinar*: es un acto *propio de Dios* (es decir, que en el Nuevo Testamento tiene siempre a Dios por sujeto), por el cual Dios *decreta una cosa en orden a la salvación* (aunque el sentido soteriológico sea menos específico en Hechos IV, 28), pero *que jamás es directamente la Gloria eterna*.

Si la palabra *predestinación* fuera empleada por San Pablo, el sentido correspondiente al verbo debería ser: *Un decreto divino, eterno y absoluto, lógicamente posterior a la presciencia, por el cual Dios destina al hombre a un beneficio sobrenatural* (ejemplos *c, d, e, f*), *o un beneficio al hombre* (ejemplo *b*).

Pero nos equivocaríamos redondamente si imagináramos que esta noción es aplicable al lenguaje de todos los Padres. He aquí tres definiciones que difieren diametralmente entre sí y que no están menos alejadas de la terminología de San Pablo. Es conocida la de San Agustín: "Praeparatio beneficiorum quibus certissime liberantur quicumque liberantur".—La de San Juan Damasceno no podría ser más contraria. Según él, "Dios prevé todo pero no predestina todo; porque prevé los actos libres pero no los predestina: "*Ὥστε τῆς θείας προγνωστικῆς κελεύσεως ἔργον ἐστὶν ὁ προορισμός*. Dios predestina según su presciencia lo que no depende de nosotros". *De fide orthod.* II, 30 (XCIV, 972).—En el extremo opuesto está la definición de San Isidoro de Sevilla, *Sentent.* II, 6 (LXXXII, 606): "Gemina est praedestinatio sive electorum ad requiem sive reproborum ad mortem. Utraque divino agitur judicio ut semper electos superna et interiora sequi faciat, semperque reprobos ut infimis et exterioribus delectentur deserendo permittat".

El teólogo puede emplear los términos en un sentido nuevo, con tal que los defina; pero ninguna razón tiene en suponer, sin más, que la nueva acepción es precisamente la de los autores sagrados o de la tradición. Cayetano, por ejemplo, cree que la preposición *prae* en el verbo *praedestinare* indica una anterioridad con relación a la presciencia: *Etiam prius quam praesciret praedestinavit.* Dice que esto es un profundo misterio. Misterio ininteligible, pasa; pero San Pablo no lo enseña.

II. Designio, beneplácito, voluntad de Dios.

Haciendo abstracción de la locución bíblica "panes de proposición" (*οἱ ἄρτοι τῆς προθέσεως*, Mateo XII, 4; Marcos II, 26; Lucas VI, 4: *ἡ πρόθεσις τῶν ἄρτων*) y de dos pasajes de los Hechos (XI, 23; XXVII, 13) en que *πρόθεσις* designa evidentemente, conforme al contexto, la voluntad del hombre, *πρόθεσις* es palabra exclusivamente paulina y ordinariamente se refiere a la Voluntad de Dios. Esto está fuera de dudas en cuanto a II Tim. I, 9 (Dios nos ha salvado y llamado *οὐ κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν, ἀλλὰ κατὰ ἰδίαν πρόθεσιν καὶ χάριν*) en cuanto a Ef. I, 11 (*προορισ-*

θέντες κατὰ πρόθεσιν τοῦ τὰ πάντα ἐνεργοῦντος κτλ.) y también en cuanto a Ef. III, 11 (κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἣν ἐποίησεν ἐν τῷ Χ. 'Ι.). Este sentido parece todavía más claro en Rom. IX, 11 (ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ Θεοῦ μένῃ), puesto que se trata expresamente del "designio de Dios". Estos ejemplos (fuera de los cuales no se emplea πρόθεσις más que en II Tim. III, 10) bastan para determinar de una manera cierta el sentido de Rom. VIII, 28 (τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν), donde no se puede, sin forzar demasiado el texto, entender el "designio" del propósito del hombre. En resumen, en San Pablo (aparte II Tim. III, 10: assecutus es meam doctrinam, *propositum*, fidem), πρόθεσις, *propositum*, significa siempre el Consejo Redentor de Dios.—El verbo correspondiente προτίθεσθαι está tomado una vez en el sentido teológico arriba señalado (Ef. I, 9: κατὰ τὴν εὐδοκίαν αὐτοῦ, ἣν προέθετο ἐν αὐτῷ), una vez en la acepción de resolución del hombre (Rom. I, 13: proposui venire ad vos), y una vez en un sentido especial impuesto por el contexto y los pasajes paralelos (Rom. III, 25).

Un sinónimo de πρόθεσις es la *Voluntad* de Dios (θέλημα), no la Voluntad que manda sino la Voluntad que dispone (Rom. I, 10; XV, 32; I Cor. I, 1; II Cor. I, 1; VIII, 5; Gal. I, 4; Ef. I, 1.5.9.11; Col. I, 1; II Tim. I, 1); otro sinónimo aún más cercano es el *beneplácito* (εὐδοκία, Ef. I, 5.9 y εὐδοκεῖν, I Cor. I, 26; Gal. I, 15; Col. I, 19). Aplicándose estas palabras indistintamente a Dios y al hombre, lo que las determina es el contexto.

Es necesario no dejar de notar que en πρόθεσις la preposición componente πρό no despierta ninguna idea de *anterioridad*, sino más bien un sentido local (la acción de *proponerse*, de ponerse *ante* la mente). Cuando la anterioridad existe, debe ser expresada por otro término, por ejemplo Ef. I, 11, προορισθέντες κατὰ πρόθεσιν y Ef. III, 11, κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων (equivalente a κατὰ πρόθεσιν αἰώνιων).

De todo lo anterior resulta que πρόθεσις designa en San Pablo *un acto eterno de la Voluntad Divina consecuente y absoluta, con relación a un beneficio particular*, por ejemplo, con relación al llamado eficaz.

III. Conocer de antemano, presciencia.

La palabra "presciencia" (πρόγνωσις) no es paulina. No la hallamos en la Biblia sino cuatro veces solamente (Hechos II, 23; I Pedro I, 2; Judit IX, 6; XI, 16); y en cada una de ellas se refiere a la presciencia de Dios,

salvo en Judit XI, 16. En los escritores profanos no existe esa palabra sino a partir de la Era Cristiana, con el sentido de previsión y especialmente de pronóstico médico.—La palabra προγινώσκω, mucho más común, es de una irreprochable grecisidad; significa "conocer de antemano, previamente", sin ninguna idea accesoria. Véanse ejemplos en Passow o en Cremer. Es célebre el aforismo de Aristóteles (*Mor. Nic.* VI, 3): ἐκ προγιγνωσκομένων πᾶσα διδασκαλία. Esto es un acto puramente intelectual. Lo mismo ocurre en Sab. VI, 13; VIII, 8; XVIII, 6. No la hallamos en otra parte en el Antiguo Testamento. En el Nuevo, donde aparece cinco veces, en dos ocasiones se aplica al conocimiento de los hombres (II Pedro III, 7; Hechos XXVI, 5: προγινώσκοντές με ἄνωθεν), una vez a la presciencia de Dios en relación con su Providencia (I Pedro I, 19: Cristo, Cordero sin tacha, es προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου). En cuanto a Rom. XI, 2 véase la pág. 297, nota 29; y en cuanto a Rom. VIII, 29, véase la pág. 274, notas 60 y 61.

Todo esto muestra que προγινώσκω no puede designar directa y principalmente un acto de voluntad; pero cabe el significado de "presciencia aprobativa", cuando se trata de Dios previendo el bien moral de sus criaturas.

IV. Llamar, llamado, llamamiento o vocación.

1. *Llamar* (*vocare*, καλεῖν) se dice de Dios y de los hombres; y en ambos casos significa "dar un nombre" o "llamar a una función".

2. *Llamado* (*vocatus*, κλητός) tiene siempre en el Nuevo Testamento el significado teológico de *llamado por Dios*. Pablo es llamado al Apostolado (Rom. I, 1; I Cor. I, 1); todos los fieles son llamados santos o llamados a la santidad (*vocati sancti*, κλητοὶ ἅγιοι, Rom. I, 7; I Cor. I, 2), llamados por Jesucristo (Rom. I, 6), o simplemente llamados (I Cor. I, 24; Jud. I; Apoc. XVII, 14: *vocati et electi et fideles*). Quienes aman a Dios son *secundum propositum vocati* (Rom. VIII, 28: la palabra *sancti* agregada por la Vulgata no cambia en nada el sentido, aunque no está en el texto). Solamente en San Mateo (XX, 26; XXII, 14) la palabra "llamados" comprende a los invitados que no atienden al llamamiento: *Multi vocati pauci vero electi.*

3. La *vocación* (*vocatio*, κλῆσις) es también un término reservado a Dios: es el llamamiento eficaz a la Fe (I Cor. I, 26; VII, 20; Ef. I, 18; IV, 1.4; Fil. III, 14; II Tes. I, 11; Hebr. III, 1; II Pedro I, 10), por excepción a la dignidad del pueblo elegido (Rom. XI, 20).

En resumen: Cuando *llamar* tiene por sujeto a Dios y no significa simplemente dar un nombre, designa siempre en San Pablo un llamamiento eficaz. *Llamado* es siempre (excepto Mat. XX, 26; XXII, 14) aquel que responde al llamamiento divino: la meta del llamamiento es dos veces el Apostolado, y en todos los demás casos la Gracia y la Justificación; prácticamente, *llamado* significa *cristiano,* con alusión a la solicitud de Dios y a lo gratuito del beneficio. Del mismo modo, la *vocación* es siempre la vocación eficaz: su objeto es generalmente la Gracia Santificante y en una ocasión es la teocracia mosaica.

V. ELEGIR, ELEGIDO, ELECCIÓN.

Estas palabras, raras en San Pablo, no siempre designan una acción divina.

1. *Elegir* (*eligere, ἐκλέγεσθαι*) se dice de los hombres (Luc. X, 42; XIV, 7; Juan XV, 16; Hechos VI, 5; XV, 22.25); de Jesucristo escogiendo a sus Apóstoles (Luc. VI, 13; Juan VI, 70; XIII, 18; XV, 16.19; Hechos I, 2), de Dios (Hechos I, 24; XIII, 17; XV, 7; I Cor. I, 27.28; Ef. I, 4; Santiago II, 5). En este último caso se refiere siempre a la orden de ejecución (excepto en Ef. I, 4).

2. *Elegido* (*electus, ἐκλεκτός*) es ordinariamente sinónimo de llamado, al cual añade una idea de selección o de preferencia. En una ocasión puede designar a los *elegidos del cielo* (I Tim. V, 21: *Testor coram Deo et J. C. et electis angelis*); pero los intérpretes entienden de diversas maneras esta expresión: ya de los ángeles *eminentes en dignidad* (Bisping), ya de los ángeles en posesión de la *Bienaventuranza eterna* (Estius), ya de los ángeles *escogidos* para la guarda de los hombres.

3. *Elección* (*electio, ἐκλογή*) es sinónima de vocación con una idea de preferencia y de elección (Rom. IX, 11; XI, 5.7.28; I Tes. I, 4; II Pedro I. 10: *certam vestram vocationem et electionem faciatis*). En *vas electionis* (Hechos IX, 15) hay idea de excelencia más bien que de elección.

En resumen: *Elegir* no es algo reservado a Dios; mientras que *elegido* y *elección* tienen a Dios, en el Nuevo Testamento, por autor exclusivo. Con excepción de I Tim. V, 21, donde *elegido* significa quizá elegido para la Gloria, *elegido* designa ordinariamente (quince veces) a *aquel que atiende al llamamiento divino,* pero con una idea de favor y de elección por parte de Dios; y por rareza quiere decir *excelente, precioso* (Rom. XVI, 13; Luc. XXIII, 35; I Pedro II, 4.6). El sentido es dudoso en Col. III, 12; II Juan 1 y 13.—*Elección* significa siempre *vocación,* con el matiz indicado arriba. El objeto de ella es, ora la dignidad de Apóstol (Hechos IX, 25), ora la dignidad de pueblo escogido (Rom. IX, 11), ora, en todos los demás lugares, la dignidad de cristiano.

NOTA G.—EL PECADO DE ADAN Y SUS CONSECUENCIAS

I. EL TEXTO DE PABLO (Rom. V, 12-21).

Ante todo, es menester penetrarse bien del paralelo —que suele resolverse en contraste— entre Adán y Cristo. Un recurso tipográfico permitirá seguir fácilmente el desarrollo del pensamiento: el *argumento de paridad*, que constituye la idea principal, está impreso en caracteres negros; el *argumento a fortiori*, que se une al primero, en caracteres redondos, y la *digresión* en letra cursiva.

12. Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransiit, in quo omnes peccaverunt:

13. (*Usque ad legem enim peccatum erat in mundo: peccatum autem non imputabatur, cum lex non esset.—14. Sed regnavit mors ab Adam usque ad Moysen etiam in eos qui non peccaverunt in similitudinem praevaricationis Adae*, **[qui est forma futuri]**).

15. Sed non sicut delictum, ita et donum: si enim unius delicto multi mortui sunt; multo magis gratia Dei et donum in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit.

16. Et non sicut per unum peccatum, ita et donum: nam judicium quidem ex uno in condemnationem: gratia autem ex multis delictis in justificationem.—17. Si enim unius delicto mors regnavit per unum: multo magis abundantiam gratiae et donationis et justitiae accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum.

18. Igitur sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem: sic et per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitae.—Sicut enim per inobedientiam unius hominis, peccatores constituti sunt multi: ita et per unius obeditionem, justi constituentur multi.

20. Lex autem subintravit ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum superabundavit gratia;

21.Ut sicut regnavit peccatum in mortem, ita et gratia regnet per justitiam in vitam aeternam, per Jesum Christum Dominum nostrum.

1. *El paralelo entre Adán y Cristo.*—La primera frase empieza por una comparación que no se termina. El largo paréntesis que llena los versículos 13 y 14 explica naturalmente esta anacoluta, sin consecuencias para el sentido, porque el término de comparación no expresado está suficientemente indicado por este corto inciso que corta la frase: *qui est forma* (τύπος) *futuri*. El *tipo*, en efecto, es correlativo al *antitipo*. Por lo tanto, es indiferente suplir el término de comparación que falta como lo propone Orígenes: *Ita et per unum hominem justitia introivit in mundum et per justitiam vita, et sic in homines omnes vita pertransiit, in qua omnes vivificati sunt* (traducción de Rufino, libro V, núm. 1), o de esta manera: *Las cosas ocurren en la obra de reparación realizada por Cristo*, como por un solo hombre entró el pecado al mundo, etc. Patrizi ha tratado de probar, en una disertación excelente desde otros puntos de vista (*Commentat. tres.* Roma, 1851, p. 26-39: *De peccati originalis propagatione a Paulo descripta*), que la frase es completa y que las palabras *et sic* (καὶ οὕτως) comienzan la apódosis. Esta hipótesis, contraria a la opinión unánime de los intérpretes, es rechazada de manera absoluta por la gramática, porque καὶ οὕτως (*et sic*) no equivale a οὕτως καί (*sic et*).—Un punto de menor importancia es saber a qué se refiere διὰ τοῦτο (propterea). Los mejores exégetas de todas las escuelas (Cornely, Sanday, Meyer-Weiss, etc.) piensan con razón que San Pablo se refiere a todo el comienzo del capítulo (Rom. V, 2-11) en que se consignan sumariamente los frutos de la Redención de Cristo.

Una vez preparado mejor el paralelismo, se reanuda más adelante en los versículos 18, 19 y 21. En todas las demás partes, el paralelismo cede el lugar al contraste.

2. *Fundamento del paralelo y del contraste entre Adán y Cristo.*—Debemos buscarlo, por una parte en el *carácter representativo común a ambos*, y por otra parte en el hecho de que Cristo representa a la Humanidad *mejor y más eficazmente* que Adán. Por lo tanto, el razonamiento de San Pablo reviste una de estas dos formas:

A) *Como* Adán pudo perdernos, *de la misma manera* Cristo podrá salvarnos.

B) *Si* Adán nos constituyó pecadores, por su pecado, *con mayor razón* Cristo podrá constituirnos justos, por su Justicia.

De un extremo al otro del pasaje, la causa *única* está opuesta a los efectos *múltiples*. Por ejemplo:

v. 18. Un *solo* hombre prevarica... *Todos* los hombres son condenados.
Un *solo* autor de la Justicia... *Todos* los hombres justificados.

v. 19. Un *solo* hombre desobedece... *Un gran número* constituidos pecadores.
Un *solo* hombre obedece... *Un gran número* constituidos justos.

Lo que traducimos por *un gran número* corresponde a las palabras griegas *οἱ πολλοί.*

Esta expresión es muy difícil de traducir al francés y quizá aún más al latín. Si se pone *muchos* (Osterwald), malamente se deja entender que no se trata de todos; y si se pone *todos* (Crampon), se hace un comentario en lugar de una traducción; si se dice *la mayor parte* (Oltramare), parece que se excluye en mala hora la universalidad; si se lee *los muchos* (Godet), se obtiene la exactitud con mengua de la corrección; tal vez *muchos* (Segond) sea la mejor traducción del verdadero matiz del original, a condición de no ser algo *exclusivo*. Es evidente que con *οἱ πολλοί* (aquí y en Rom. XII, 15; I Cor. X, 17) Pablo quiere decir *todos*, pero no es la *totalidad* la idea saliente, sino la *multiplicidad*, en cuanto que está opuesta a la unidad. La perífrasis *todos a pesar de su número* pone de relieve esta última idea, pero insistiendo demasiado sobre el número total. El significado más preciso de *οἱ πολλοί* es *cualquiera que sea el número.*

II. La caída de Adán y la Teología Judaica.

¿Los Judíos contemporáneos de San Pablo admitían la existencia del pecado original? Enunciado el tema de esta manera, está muy mal propuesto. Un Judío al que se hubiera preguntado si el hombre era culpable de algún pecado que no fuera ninguno de los pecados personales, sin duda habría respondido negativamente, porque no consideraba bajo el nombre de pecado más que aquellos en que la voluntad personal hubiese tenido parte. Esto es cosa de palabras y de definiciones. El pecado original no es un pecado como los otros: ahora se conviene en que no consiste en la sola concupiscencia, ni en un germen nocivo inoculado al cuerpo, sino en la privación de la Justicia Sobrenatural que Adán había recibido en depósito para transmitirla a su raza. Pero pocas tesis han tenido necesidad, para llegar a un término, de un trabajo teológico más intenso y más continuo. Se está muy lejos de San Agustín en el Concilio de Trento (quinta sesión), como puede uno comprobarlo leyendo, por ejemplo, a J. N. Espenberger, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Frühscholastik*, Maguncia, 1905 (en *Forsch. zur christl. Lit. und Dogmengesch.*, t. V, fasc. 1).

Véase cómo se debe plantear el problema, para que podamos entendernos. ¿El pecado de Adán fue para la Humanidad una caída desde el punto de vista de los Dones Sobrenaturales o preternaturales? A una pregunta así formulada, todos los Judíos debían responder afirmativamente, al menos aquellos que no estaban imbuidos en los principios dualistas de la filosofía griega, porque admitían en general: 1/o. Que el pecado de Adán hizo perder a los hombres el privilegio de la inmortalidad o, para hablar con mayor propiedad, la exención de la muerte. 2/o. Que ese mismo pecado produjo, o al menos desarrolló, el *yêdser hāraʿ*, el *cor malignum,* la concupiscencia. 3/o. Que dicha falta les arrebató la benevolencia y la amistad de Dios. 4/o. Que Adán representaba al Género Humano contenido en sus costados. 5/o. En fin, muchos pensaban que el Mesías nos restituiría los bienes perdidos en Adán.—Esto basta para que los lectores judíos o judaizantes de San Pablo no hubieran tenido nada que objetar contra estas dos proposiciones que resumen el capítulo V: "Por un solo hombre entró el pecado al mundo y por el pecado la muerte.—Así como todos mueren por el acto de Adán, todos serán vivificados por Cristo (el Mesías)".

Los principales textos judaicos relativos a este punto son muy accesibles y huelga reproducirlos. Se puede consultar a Tennant, *The sources of the doctrine of the fall and original sin,* 1905; Israel Levi, *Le péché originel dans les anciennes sources juives,* París, 1907; J.-B. Frey, *L'état originel et la chute de l'homme d'après les conceptions juives au temps de Jésus-Christ* (en *Revue des sciences philos. et théol.,* t. V, 1911, p. 507-545); Lagrange, *Epître aux Romains,* París, 1916, p. 113-118; la monografía de Porter, *The Yeçer haraʿ, a study of the Jewish doctrine of sin,* New York, 1901 y las obras más generales de Bousset, *Die Religion des Judentums*[2], Berlín, 1906, p. 462-470; Weber, *Jüdische Theologie*[2], Leipzig, 1897, p. 218-223. Este último tiene perfectamente razón en decir que la teología talmúdica admite una *deuda original,* pero no un *pecado original* entendido en el sentido de una necesidad de pecar (p. 224: Es gibt eine *Erbschuld,* aber keine *Erbsünde;* der Fall Adams hat dem ganzen Geschlechte den Tod, nicht aber die Sündigkeit im Sinne einer Nothwendigkeit zu zündigen verursacht).

Lo que hay en los textos de más interesante, siendo al mismo tiempo lo menos notado, es el carácter representativo de Adán en el momento de su desobediencia. Consúltese a Eisenmenger, *Das entdeckte Judenthum,* Koenigsberg, 1711, t. II, p. 81-82. He aquí algunos de los textos más concisos. R. Bechaï escribe: "Primus homo causavit mortem omnibus generationibus suis *'ādām hārishôn gāram mêthah lᵉkôl thôlᵉdôthau*". R. Isaac Caro dice, refiriéndose a El Eclesiástico XXV, 24: "Non obstantibus istis non morimur nisi per peccatum primi hominis". R. Menachem es todavía más categórico: "*Cum peccavit ille totus mundus peccavit* (kaăsher ḥātā hû' kōl hā'olam ḥātā) et iniquitates ejus portavimus". La razón que de ello da R. Menachem es que

Adán encerraba en sí mismo a toda su posteridad: "Notum est mortem decretam fuisse in primum hominem *qui erat princeps mundi et radix omnium generationum* shehih sār ha'ôlam we'ēqer kōl haddôrōth.

Felizmente, cuanto nos hizo perder Adán nos será devuelto por el Mesías. Véase, sobre este último punto, a Weber, *Jüd. Theologie*[2], p. 380-2. Esta concepción es muy antigua, porque la hallamos ya en los *Testamentos de los patriarcas* (*Levi*, XVIII, 10-12).

El dominico Raymond Martini, en su célebre *Pugio fidei* (París, 1651, 3/a. parte, cap. VI-IX, p. 463-497), reproduce en hebreo un gran número de textos tomados de los rabinos de todas las épocas; pero da del pecado original una definición que nosotros no podemos aceptar (p. 463): "Originale peccatum dicitur apud nos *fomes peccati*, scilicet *concupiscentia*, vel *concupiscibilitas*, quae quandoque dicitur *lex membrorum*, quandoque *languor naturae*, quandoque *lex carnis*".

Las ideas de los Judíos modernos sobre esta materia son imprecisas e incoherentes; y, por lo demás, parece que no les importa el punto sino medianamente. Véanse, en *The Jewish Encyclopedia*, los artículos *Adam, Fall, Original Sin*.

NOTA H.—PREDESTINACION Y REPROBACION

En la Epístola a los Romanos, San Pablo dice que Dios "predestinó a los justos a ser conformes a la imagen de su Hijo" (Rom. VIII, 28-30) y habla varias veces de la reprobación de Israel. Habiendo nacido de esas expresiones teorías contradictorias, nos ha parecido oportuno examinar qué fundamento pueden éstas tener en la exégesis patrística.

I. Presciencia y predestinación

Rom. VIII.

28. *Οἴδαμεν δὲ ὅτι τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν·*

Scimus autem quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum, iis qui secundum propositum vocati sunt (sancti).

29. *Ὅτι οὓς προέγνω, καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς·*

Nam quos praescivit, et praedestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus.

30. *οὓς δὲ προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν· καὶ οὓς ἐκάλεσεν, τούτους καὶ ἐδικαίωσεν· οὓς δὲ ἐδικαίωσεν, τούτους καὶ ἐδόξασεν.*

Quos autem praedestinavit, hos et vocavit: et quos vocavit, hos et justificavit: quos autem justificavit, illos et glorificavit.

1. *La exégesis de los Padres Griegos.*

A) En cuanto es posible juzgar en este punto, es de concluir que

todos los escritores griegos que se han ocupado de nuestro texto están de acuerdo en todos los aspectos esenciales y no difieren sino en detalles de interpretación cuyo carácter accesorio es cosa fácil de probar con relación al presente tema.

a) Todos hacen depender de la presciencia la predestinación, en el sentido de que Dios predestina para la Gracia y para la Fe a todos aquellos y solamente a aquellos que prevé que habrán de corresponder al llamamiento divino o a la Gracia de la vocación.

b) Todos entienden que la predestinación de que habla San Pablo en este pasaje es la predestinación a la Gracia eficaz de la vocación, es decir, el llamamiento no solamente hecho por Dios sino aceptado por el hombre; y todos también, por lo que parece, entienden que la glorificación, de que más adelante se habla, es la que tiene lugar desde esta vida por la Gracia Santificante que nos hace "conformes a la imagen del Hijo de Dios".

c) Pero el mayor mérito de los exégetas griegos es el haber señalado perfectamente el objeto del Apóstol, que consiste en dar a *todos* los justos, "a todos aquellos que aman a Dios", un motivo de esperanza, mostrándoles, por los beneficios pasados, que Dios está con ellos, que El sigue protegiéndolos y que no los abandonará, si no se abandonan ellos mismos.

d) Y admiten, consiguientemente, que en esta frase *τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν, τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν* los dos miembros tienen la misma *extensión*: el segundo no restringe al primero, sino lo explica. En otros términos, todos aquellos que aman a Dios son llamados según el propósito y los beneficios enunciados —presciencia, predestinación, vocación, justificación, glorificación— les son comunes a todos, lo cual les permite a todos y les prescribe a todos la Esperanza.

Después de esto, se puede ver fácilmente que las tres divergencias comprobadas en la exégesis de los Padres Griegos no tienen gran importancia.

e) En la frase *τοῖς ἀγαπῶσι τὸν Θεὸν πάντα συνεργεῖ εἰς ἀγαθόν*, la mayor parte, con el Crisóstomo, toman por sujeto a "Dios"; y otros (entre los cuales se cuenta tal vez a Orígenes) toman por sujeto de *συνεργεῖ* al neutro *πάντα*. En realidad, no hay una diferencia notable de pensamiento entre que Dios "haga que todo concurra al bien de sus amigos" y que "todo concurra al bien de los amigos de Dios", puesto que el beneficio es común a todos los amigos de Dios y es Dios, en definitiva, por una providencia especial, el autor de ese beneficio.

f) Movidos por un temor mal fundado de favorecer el fatalismo, los Padres Griegos (con excepción de Orígenes y de San Cirilo de Alejandría)

entienden el *κατὰ πρόθεσιν* del "propósito" del hombre. Pero ni el sentido general del pasaje ni su alcance teológico se modifican con ello, puesto que, según dichos autores, *todos aquellos que son llamados* lo son según el propósito y *todos los amigos de Dios* son llamados de esta manera. En eso hay, por lo tanto, solamente un defecto de exégesis, porque *πρόθεσις* designa, en San Pablo, un acto divino.

g) En fin, los mismos Padres, refiriéndose a las dos categorías de invitados del Evangelio (Mateo XX, 16; XXII, 14), oponen a veces los que no han correspondido al llamamiento divino a quienes sí han respondido a él y de quienes se dice que son *llamados según el propósito*. Así piensan el Crisóstomo, San Isidoro de Pelusio, Diódoro de Tarso, Teodoro de Mopsuesta, Focio y los discípulos de siempre del Crisóstomo. Aquí hay un nuevo defecto de exégesis, porque en la terminología de Pablo no hay más que una categoría de *llamados*, de *κλητοί*, pero este error no perjudica seriamente la inteligencia del texto, puesto que de hecho todos los *llamados según el propósito* son cristianos y recíprocamente.

B) Los comentarios griegos anteriores a 400 que más han influido en la exégesis oriental son los de Orígenes y el Crisóstomo, que justamente han llegado hasta nosotros, el uno en el original y el otro en una traducción latina. Y merecen un examen especial.

a) *Orígenes y su escuela.*—La traducción de Rufino es solamente una adaptación abreviada, en que no siempre reconocemos el pensamiento de Orígenes. El lector es dejado en libertad para entender el *secundum propositum*, de la voluntad del hombre o de la Voluntad de Dios; la *glorificación* de que habla el Apóstol tiene lugar, al menos parcialmente, desde esta vida; la *presciencia* es un conocimiento de aprobación que precede y dirige a la predestinación; se pueden distinguir dos vocaciones: la que, siendo seguida de su cumplimiento, es según el propósito, y la que no lo es por culpa del hombre. Todo esto es ciertamente del pensamiento de Orígenes, pero siempre se puede sospechar allí la mano de Rufino.—Felizmente, los santos Basilio y Gregorio hicieron una compilación de textos escogidos de Orígenes, en la cual insertaron un largo pasaje tomado del *Comentario a la Epístola a los Romanos*, en que es explicado nuestro texto. (Robinson, *The Philocalia of Origen*, Cambridge, 1893, cap. XXV, p. 226-231). Lo característico de este comentario es la perfecta distinción de los actos divinos: antes de la justificación, la vocación; antes de la vocación, la predestinación; antes de la predestinación, la presciencia. "Si la predestinación estuviera a la cabeza, los fatalistas tendrían razón; pero la presciencia es anterior" (*ἀνωτέρω δέ ἐστι τοῦ προορισμοῦ ἡ πρόγνωσις*). Dios ve el presente y prevé el porvenir; pero ni la visión ni la previsión influyen sobre

el objeto de ellas, pues, lejos de crearlo, lo suponen. La *conformidad* con el Hijo de Dios es la semejanza que da la Gracia o la filiación adoptiva; el *propósito* es el propósito de Dios, pero sigue a la presciencia sobre la cual se funda; y, finalmente, el verbo *συνεργεῖ* está tomado en neutro (todo concurre) y no es activo (Dios hace que todo concurra). Pero este último punto es secundario.

b) *San Juan Crisóstomo y su escuela.*—El comentario del *Crisóstomo* es admirable por su claridad y su lógica, *In Roman. hom.* XV, 1-2 (LX, 540-542). Dios es el sujeto de *συνεργεῖ* y quien hace que todo concurra al bien de aquellos que le aman: así es que el traductor no debería haber conservado el *cooperantur* de la Vulgata.—Hay dos categorías de llamados: los que han venido porque su voluntad (*πρόθεσις*) es buena (y que lo son por este hecho *κλητοὶ κατὰ πρόθεσιν*) y los que no han querido venir (*Πρόθεσιν ἐνταῦθά φησιν, ἵνα μὴ τὸ πᾶν τῇ κλήσει δῷ... ὅτι οὐχ ἡ κλῆσις μόνον, ἀλλὰ καὶ ἡ πρόθεσις τῶν καλουμένων τὴν σωτηρίαν εἰργάσατο*). La vocación divina, en efecto, no forza a nadie; todos son llamados, pero no todos obedecen al llamado.—La *conformidad* con el Hijo de Dios es la que da la Gracia Santificante (*Ὅπερ γὰρ ὁ Μονογενὴς ἦν φύσει, τοῦτο καὶ αὐτοὶ γεγόνασι κατὰ χάριν*). Ya tuvo lugar la glorificación; es la conferida por la filiación adoptiva (*Ἐδόξασε διὰ τῆς χάριτος, διὰ τῆς υἱοθεσίας*). Y, en fin, el objeto del Apóstol es confirmar la esperanza de los cristianos y mostrarles, por los beneficios ya recibidos de las manos de Dios, en lo pasado, los que tienen derecho a esperar para lo porvenir. (*Εἰ τοῖς μέλλουσί τινες διαπιστοῦσιν, ἀλλὰ πρὸς τὰ ἤδη γεγενημένα ἀγαθὰ οὐδὲν ἂν ἔχοιεν εἰπεῖν· οἷον, τὴν ἄνωθεν τοῦ Θεοῦ πρὸς σὲ φιλίαν, τὴν δικαίωσιν, τὴν δόξαν*). Nótense el *ἤδη* y el *δόξαν* que dan la verdadera nota de todo este comentario.

Los comentaristas posteriores al Crisóstomo no hacen a menudo más que copiarlo. Por lo cual no diremos nada de compiladores tales como *Ecumenio, Eutimio, Teofilacto.*—*Teodoreto* parece que tiene en cuenta tanto a Orígenes como al Crisóstomo (LXXXII, 141-143): *Ὧν προέγνω τὴν πρόθεσιν, τούτους προώρισεν ἄνωθεν· προορίσας δὲ καὶ ἐκάλεσεν· εἶτα καλέσας διὰ τοῦ βαπτίσματος ἐδικαίωσεν· δικαιώσας δὲ ἐδόξασεν υἱοὺς ὀνομάσας, καὶ Πνεύματος ἁγίου δωρησάμενος χάριν.* De esta manera, la presciencia está en la base y la glorificación en la cúspide, pero una glorificación que se realiza aquí abajo, por la colación del Espíritu Santo. La presciencia tiene por objeto el propósito del hombre.—La misma nota existe en los breves escolios de *Focio,* quien entendió muy bien el alcance del pasaje como motivo de esperanza (CI, 1244).

Todos los beneficios que enuncia el Apóstol (presciencia, predestinación, vocación, justificación, glorificación) han sido conferidos ya a todos los justos y son para todos ellos una garantía segura de la benevolencia divina para el porvenir. La *πρόθεσις* es la *γνώμη* del hombre.

c) *Otros comentaristas griegos.*—Las Cadenas bíblicas nos dan a conocer algunos textos patrísticos tomados de comentarios ahora perdidos (Cramer, *Catena in epist. ad Roman.* Oxford, 1844, p. 147-150 y 262-276; sobre todo el manuscrito *griego* 762 del Vaticano, más completo y más correcto).

1) El maestro de San Juan Crisóstomo, *Diódoro de Tarso,* tiene cuidado en hacer notar que la presciencia es anterior a la predestinación: *Πρῶτον ἐφῆ προγινώσκειν τὸν Θεὸν εἶτα προορίζειν* (Vatic. *manuscrito griego* 762, fº 118, falta en Cramer). El es de opinión de que el sentido sería más claro si se invirtiera el orden: "A los que El ha glorificado, los ha justificado", etc. Por lo demás, todos esos beneficios tienen lugar desde aquí abajo. Todo el comentario recuerda a Orígenes, excepto en que Diódoro entiende *πρόθεσις* del *propósito* del hombre, haciendo de tal propósito una condición previa a la predestinación: *Τίνας δὲ προώρισεν; οὓς προέγνω· τοὺς κατὰ πρόθεσιν κλητοὺς ὄντας, τοῦτ' ἔστιν τοὺς διὰ τὴν ἰδίαν πρόθεσιν ἀξίους ὄντας κληθῆναι καὶ συμμορφωθῆναι Χριστῷ.*

2). De *Teodoro de Mopsuesta* se tienen solamente cortísimos fragmentos (LXVI, 832): Dios hace que todo concurra al bien de quienes le aman (*τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτὸν ἀγαθῶν πρόξενος γίνεται Θεός*), aunque tolera a los malos, pues no los priva de sus beneficios. La vocación "según el propósito" es la libremente aceptada por la voluntad (*πρόθεσις*) del hombre: *Τούτων γὰρ ἤδει καὶ πάλαι ὁ Θεὸς τὴν περὶ αὐτὸν* (esta es la lección del códice Vaticano *griego* 762; Cramer, seguido por Migne, lee *περὶ αὐτῶν*, en lo que no vemos sentido) *πρόθεσιν οἵα τίς ἔσται, ὅθεν αὐτοὺς καὶ ἐκάλεσεν ἐπὶ τῷ τῆς οἰκείας ἀξίως τιμῆσαι προαιρέσεως.* Sin embargo, el hombre no puede nada sin la Gracia (*In Rom.* VIII, 38): *οὐκ ἔτι τῇ οἰκείᾳ δυνάμει, τῇ δὲ τοῦ Χριστοῦ συνεργίᾳ τὸ πᾶν ἐπιτρέψας.*

3). El fogoso adversario del Crisóstomo, *Severiano de Gabala,* no parece haber tenido antipatía por la exégesis del santo. Las Cadenas no nos dan de Severiano más que dos cortas notas: una de ellas muestra que su autor había entendido bien el pensamiento general de Pablo (el amor del Padre y del Hijo por nosotros es un signo cierto [*τεκμήριον*] de que Ellos coronarán su obra); y la otra hace ver que él entiende la *conformidad* con el Hijo de Dios, a la cual somos predestinados, de la conformidad producida por la Gracia Santificante (*τῆς εἰκόνος τοῦ Υἱοῦ ἀντὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*).

4). La exégesis de *San Cirilo de Alejandría* (LXXIV, 828-829) no difiere sino en un solo punto de la de San Juan Crisóstomo: *πρόθεσις*, que es la misma cosa que *βούλησις*, designa al mismo tiempo la Voluntad de Dios y la voluntad del hombre (*κλητοὶ γεγόνασί τινες κατὰ πρόθεσιν, τήν τε τοῦ κεκληκότος καὶ τὴν ἑαυτῶν*). La noción y el papel de la presciencia son los mismos que en el Crisóstomo. Todos son llamados, pero no todos aceptan: ***Οὓς εἰδὼς πόῤῥωθεν ὁποῖοί τινες ἔσονται, ἀφώρισεν εἰς τὸ τῶν μελλόντων μετασχεῖν ἀγαθῶν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν, ὥστε διὰ τῆς ἐπ' αὐτὸν πίστεως ἀπολαῦσαι δικαιώσεως***. El buen Cardenal Mai, quien ha sido el primero en editar los escolios de San Cirilo, se cree obligado a decir aquí: *Observent scholastici praedestinationem post praevisa merita a Cyrillo perspicue traditam*, observación completamente inútil, porque la doctrina de San Cirilo no tiene sobre la materia nada que sea superior a la enseñanza de sus predecesores: ***Εἰδὼς ἄνωθεν τοιούτους ἐσομένους αὐτοὺς, ἀνάλογα τῇ περὶ αὐτῶν διαθέσει πόῤῥωθεν αὐτοῖς ηὐτρέπιζεν ἀγαθά***. Es de leerse todo este comentario.

5). *Genado* (conforme a la *Catena* de Cramer, p. 148 y el texto más correcto del códice Vatic. *griego* 762) sigue las huellas de sus antecesores. Dios hace que todo concurra al bien de quienes le aman: *πάντα αὐτοῖς τὰ περὶ αὐτοὺς συμβαίνοντα γίνεσθαι παρασκευάζει πρὸς ἀγαθόν, ἅτε καὶ κατὰ τὴν ἀγαθὴν αὐτῶν πρόθεσιν προσκεκλημένους αὐτούς*... La conformidad con la imagen del Hijo es la filiación adoptiva.

Un desconocido, que se supone que vivió en el siglo IV y a quien las *Cadenas* llaman *Teodoro el Monje*, acentúa todavía más que los otros la vocación según el *propósito* del hombre (*Ὁ μὲν γὰρ Θεὸς καλεῖ πάντας οὐ πᾶσι δὲ συνεργεῖ ἀλλὰ τοῖς εὐσεβῆ πρόθεσιν ἔχουσιν*) y sigue en lo demás al Crisóstomo y a Orígenes. Es el Espíritu Santo quien hace que todo concurra al bien de los amigos de Dios (*τὸ Πνεῦμα συνεργεῖ, ὅ ἐστι συμπράττει*); la glorificación y la conformidad con la imagen del Hijo, que son el término de la predestinación, tienen lugar desde aquí abajo por la Gracia. Consúltese, sobre este personaje, a Hastings, *Diction. of the Bible, Extra vol.* 1904, p. 519.

6). A los comentaristas griegos se puede agregar *San Efrén* (*Comment. in epist. Pauli*, Venecia, 1893, conforme a la traducción armenia): "*Justificavit* per fidem et baptismum; *glorificavit* per dona Spiritus". Otros Padres Griegos, aunque no explican *ex professo* nuestro texto, nos muestran cómo lo entienden. *San Cirilo* de Jerusalén, *Procatech.* 1 (XXXIII, 333) dice: *περιμένει (ὁ Θεὸς) τὴν γνησίαν προαίρεσιν. Διὰ τοῦτο ἐπήγαγεν ὁ Ἀπόστολος λέγων· Τοῖς κατὰ πρόθεσιν κλητοῖς οὖσιν· Ἡ πρόθεσις γνησία οὖσα κλητόν σε ποιεῖ* (sobre la ortodoxia de estas palabras véase la nota de Touttée en Migne). Según *San Basilio* y *San Atanasio*, la conformidad con la imagen del Hijo de Dios, a la cual están predestinados los justos, es recibida desde aquí abajo por la colación del Espíritu Santo. *Basil. Adv. Eunom.* V (XXIX, 724: ***Εἰκὼν δὲ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, καὶ οἱ τούτου μεταλαμβάνοντες υἱοὶ σύμμορφοι***); *Athan. Epist. ad Serap.* I, 24 y IV, 3 (XXVI, 588 y 641). Ambos se refieren a Rom. VIII, 29. *San Isidoro de Pelusio* se ocupa dos veces de nuestro texto. La primera vez, *Epist.* IV, 13 (LXVIII, 1061) se limita a decir que Dios no abandona jamás a los hombres de buena voluntad. En el segundo pasaje, *Epist.* IV, 51 (LXVIII, 1101) sigue muy de cerca a San Juan Crisóstomo, al que sin duda tiene a la vista: ***Οὐ γὰρ ἡ κλῆσις μόνον** (πάντες γὰρ ἐκλήθησαν μὲν οὐχ ὑπήκουσαν δὲ)* · ***ἀλλὰ καὶ πρόθεσις τῶν κεκλημένων τὴν σωτηρίαν εἰργάσατο. Οὐ γὰρ ἠναγκασμένη γέγονεν ἡ κλῆσις οὐδὲ βεβιασμένη, ἀλλ' ἑκούσιος.***

Si San Juan Damasceno no difiere de los demás por la doctrina, es mucho lo que difiere de ellos en cuanto a la terminología. Según él, la presciencia se extiende a todo, aun a los actos libres, y la predestinación no abraza más que los actos necesarios, *De fide orthod.* II, 30 (XCIV, 972): ***Πάντα μὲν προγινώσκει ὁ Θεός, οὐ πάντα δὲ προορίζει. Προγινώσκει γὰρ τὰ ἐφ' ἡμῖν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά.*** Y aun en cuanto a los actos necesarios, la predestinación sigue a la presciencia: ***Προορίζει δὲ τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν κατὰ τὴν πρόγνωσιν αὐτοῦ.*** Este es un lenguaje completamente distinto que basta con notar de paso.

2. *Exégesis de los Padres Latinos antes de San Agustín.*

No poseemos más que el comentario del Ambrosiaster y el de Pelagio, más o menos retocado conforme a la ortodoxia; pero el pensamiento de San Hilario, de San Ambrosio y de San Jerónimo nos es conocido por sus obras.

Desde el primer instante observamos que el punto de vista de los Latinos difiere mucho del de los Griegos. Esto se debe quizá a la evolución que muy al principio se produce en cuanto al significado de las palabras *predestinado* y *predestinación*. Las palabras *praedestinatio* y *praedestinatus* tenían sentido por sí solas, en latín, y tendían a tomar la acepción *teológica* —a la cual estamos ya habituados ahora— de predestinación a la Gloria o de predestinación a la Gracia y a la Gloria, mientras que en griego habían conservado la acepción que se puede llamar *exegética*, la que tienen en San Pablo, de predestinación a la Fe y a la Gracia. Traducidos literalmente al griego

algunos títulos de obras tales como *De praedestinatione sanctorum* o *Praedestinatus*, no habrían sido comprendidos, porque entrañaban una noción nueva que aún no conocía la lengua griega.

Esto explica por qué los Padres Latinos insisten mucho más sobre el *mérito* del hombre, al hablar de la predestinación, y no temen asignar a ésta causas fuera de Dios. Y es que hablan de la predestinación a la Gloria, como se los permite el uso latino. Que el lector juzgue por sí mismo:

a) *San Hilario, In Psalm.* LXIV, núm. 5, sobre este texto: *Multi vocati sed pauci electi*, dice (IX, 415): "Itaque nos res indiscreti judicii est electio, sed ex meriti delectu facta discretio est. Beatus ergo quem elegit Deus, beatus ob id, quia electione sit dignus".

b) *San Ambrosio, De Fide*, V, 83, sobre Rom. VIII, 29 (XVI, 665): "Apostolus ait: *Quos praescivit et praedestinavit*, non enim ante praedestinavit quam praesciret, sed quorum merita praescivit, eorum praemia praedestinavit".

c) *S. Jerónimo, Epist.* 120 *ad Hedibiam* X (XXII, 1000): "Non salvat [Deus] irrationabiliter, et absque judicii veritate, sed causis praecedentibus; quia alii non susceperunt Filium Dei, alii autem recipere sua sponte voluerunt".

d) Es muy curiosa la exégesis del Ambrosiaster (XVII, 127-8): "Hi secundum propositum vocantur, quos credentes praescivit Deus futuros sibi idoneos: ut antequam crederent scirentur... Istos quos praescivit sibi devotos, ipsos elegit ad promissa praemia capessenda... *Conformes fieri imaginis Filii sui.* Hoc dicit quia ideo praedestinantur in futurum saeculum ut similes fiant Filio Dei... *Quos autem justificavit, hos et magnificavit.* Hoc dicit quod supra, quia quos praescivit Deus aptos sibi, hi credentes permanent... De ceteris quos non praescivit Deus, non est illi cura in hac gratia, quia non praescivit illos futuros idoneos. At si credant aut eligantur ad tempus... non permanent ut magnificentur". El fondo del sistema es que hay dos categorías de llamados: los que, habiendo de perseverar hasta el fin, son llamados según el propósito y son el objeto de la presciencia y de la predestinación (a la Gloria); y los que no perseveran, que no son ni conocidos de antemano (como fieles), ni predestinados.

e) *Pelagio* (XXX, 684-5), cuyo comentario fue sin duda retocado, establece una identidad sospechosa entre la presciencia y la predestinación: "Praedestinare idem est quod praescire". Y agrega: "Ergo quos praevidit conformes futuros in vita, voluit ut fierent conformes in gloria... *Quos autem praedestinavit, hos et vocavit...* Quos praescivit credituros, hos vocavit. Vocatio autem volentes colligit, non invitos. Aut certe discretio non in personis, sed in tempore est". Esto es lo más claro que se halla en él. ¿La teoría del Ambrosiaster sobre la doble vocación distingue la perseverancia final? Por otra parte, la identidad establecida entre la predestinación y la presciencia ¿no tiende a suprimir la predestinación, por no conservar más que la previsión a la cual estaría encadenado el decreto divino? Esto sería entonces pelagianismo puro. Si, al contrario, la presciencia se perdiera en la predestinación y no fuera de ésta más que un aspecto, tendríamos el error de los predestinacianos.

En todo caso, la especialísima terminología de Pelagio y del Ambrosiaster nos prepara para comprender las variaciones de Agustín.

3. *Sucesivas opiniones de San Agustín.*

La exégesis de San Agustín sobre los capítulos VIII y IX de la Epístola a los Romanos sufrió con el tiempo una transformación radical. Puede consultarse sobre esta materia a K. Kolb, *Menschliche Freiheit und göttliches Vorherwissen nach Augustinus*, Friburgo de Br. 1908 y V. Weber, *Kritische Geschichte der Exegese des 9 Kapitels, resp. der Verse 14-23 des Römerbriefs bis auf Chrysostomus und Augustinus einschliesslich*, Wurzburgo, 1889.

Primera fase.—En 388 Agustín interpretaba a San Pablo como los demás Padres; pero su lenguaje en favor de la buena voluntad del hombre como anterior a la conversión es más difícil que el de sus antecesores. Escribía, por ejemplo, *De diversis quaestion. octoginta tribus*, LVIII, núm. 4: "Praecedit aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione; et item praecedit in aliis peccatoribus quo digni sint obtusione (*variante*: obtunsione)"; núm. 5: "Parum est velle nisi Deus misereatur; sed Deus non miseretur, qui vocat ad pacem, nisi voluntas praecesserit; quia in terra pax hominibus bonae voluntatis" (XL, 72-73). En las *Retractaciones*, I, 26 (XXXII, 628) explica la última frase diciendo que habló *post paenitentiam*, porque el llamamiento al arrepentimiento prepara la voluntad y es en sí mismo una misericordia.

En 394, en su *Expositio quarumdam propos. ex epist. ad Roman.* LV (XXXV, 2076) da esta explicación de Rom. VIII, 28-30: "Propositum Dei accipiendum est, non ipsorum... Non enim omnes qui vocati sunt, secundum propositum vocati sunt: hoc enim propositum ad praescientiam et ad praedestinationem Dei pertinet; nec praedestinavit aliquem, nisi quem praescivit crediturum et secuturum vocationem suam, quos et electos dicit. Multi enim non veniunt, cum vocati fuerint: nemo autem venit qui vocatus non fuerit". En este pasaje no se aleja San Agustín de la exégesis común. Si distingue el Obispo de Hipona dos categorías de llamados, conforme a

la parábola evangélica de los invitados, algunos Padres lo habían hecho antes que él. Orígenes, San Cirilo de Alejandría, Pelagio mismo, según parece, entienden, como él, el *propositum* (πρόθεσις) del propósito de Dios. Pues bien, agrega Agustín, ese propósito de Dios que se ejerce en la vocación, es decir, en el orden de ejecución, se refiere a la presciencia y a la predestinación, es decir, al orden de intención. Todo esto es correctísimo, y en sus *Retractaciones* (I, 23) Agustín no halla nada que corregir allí. Pero un poco más adelante escribía, *Propos.* LX (XXXV, 2079): "Non elegit Deus opera cujusquam in praescientia, quae ipse daturus est; sed fidem elegit in praescientia; ut quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegerit cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam vitam aeternam consequeretur... Quod ergo credimus, nostrum est: quod autem bonum operamur, illius qui credentibus in se dat Spiritum sanctum". De la misma manera en *Propos.* LXI (*Ibid.*): "Nostrum enim est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi". Esto era ponerse en abierta oposición con San Pablo (Ef. II, 8) y el conjunto de los Padres. Por lo cual San Agustín no dejó de retractarse y de substituir a sus aserciones anteriores la fórmula católica, *Retract.* I, 23 (XXXII, 621-622): "Utrumque nostrum est propter arbitrium voluntatis et utrumque tamen datum est... Utrumque ipsius est, quia ipse praeparat voluntatem; et utrumque nostrum quia non fit nisi volentibus nobis".

Segunda fase.—Desde 397 condenaba, en su carta a Simpliciano, las desdichadas expresiones que habían podido escapársele hasta entonces y formulaba una teoría nueva que se puede considerar como su pensamiento definitivo, puesto que en cuanto a ella no halla nada que corregir en sus *Retractaciones* y porque a ella remite sin reservas en el *De praedest. sanctorum* 4 y el *De bono perseverantiae* 20. Comentando a Rom. IX, 10-29, resume de esta manera el intento de Pablo: mostrar que nadie debe gloriarse de sus méritos, puesto que el mérito no es posible sin la Gracia, la cual depende de solo Dios. En efecto, la Fe, aun la imperfecta e inicial, supone el pensamiento provechoso, es decir, el llamamiento divino. Y el llamamiento de Dios es una Gracia absolutamente gratuita: "Nemo enim credit qui non vocatur. Misericors autem Deus vocat, nullis hoc vel fidei meritis largiens; quia merita fidei sequuntur vocationem potius quam praecedunt... Nisi ergo vocando praecedat misericordia Dei, nec credere quisquam potest, ut ex hoc incipiat justificari et accipere facultatem bene operandi. Ergo ante omne meritum est gratia". (*De divers. quaest. ad Simplician.* II, 7, XL, 115). Agustín prueba que la elección de Jacob, de preferencia a Esaú, no depende más de sus obras *previstas* que de sus obras actuales; pero razona siempre como si se tratase de una vocación *personal* a Jacob y de una

vocación *eficaz* a la Fe, siendo que se trata de la *elección teocrática* de Israel y de las relaciones de los *pueblos* comparados entre sí. Aún más: supone que la palabra del profeta (*Jacob dilexi, Esau autem odio habui*), aunque posterior de hecho a la aparición de los dos hermanos, se refiere al momento que precede al nacimiento de ellos (*Ibid.* núm. 4): "Quod quidem scriptum est in propheta qui longe posterior prophetavit quam illi nati et mortui sunt: sed tamen illa sententia videtur commemorata qua dictum est *Et major serviet minori*, et antequam nati et aliquid operati essent". Falta la base exegética y los razonamientos se resienten por ello.

El gran Doctor vuelve por sus fueros cuando demuestra que la buena voluntad del hombre es un don de Dios (*Ibid.* núm. 12): "Quia non praecedit voluntas bona vocationem, sed vocatio bonam voluntatem, propterea vocanti Deo recte tribuitur quod bene volumus, nobis vero tribui non potest quod vocamur". Hénos aquí en el meollo del problema: la distribución de las Gracias, sobre todo de la primera, el *initium fidei*, y de la última, la perseverancia final. Dios llama a éste, quien acude; Dios llama al de más allá, quien no acude; y es que Dios hizo misericordia al primero llamándolo en el momento en que se atenderá el llamamiento: "Illi electi, qui congruenter vocati; illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, *non electi, quia non secuti, quamvis vocati*... quia etiamsi multos vocet, eorum tamen miseretur, quos ita vocat quomodo eis vocari aptum est ut sequantur" (*Ibid.* núm. 14, XL, 119).

Tercera fase.—En el *De praedest. sanctorum*, III-V, núm. 7-10 (XLIV, 964-968), Agustín hace historia brevemente de su cambio de opinión, que atribuye a la mejor comprensión de este texto: "*Quid habes quod non accepisti? Si autem accepisti quid gloriaris quasi non acceperis?* Y luego agrega: "Mihi Deus... revelavit". Desde entonces emplea con frecuencia los pasajes de San Pablo sin tener en cuenta el contexto y no los considera más que bajo el aspecto favorable a su tesis.

Y así es como busca en el Apóstol un apoyo para fortalecer la *doble vocación* que él ha imaginado, *De corrept. et gratia*, 23 (XLIV, 929): "Illi enim (*qui secundum propositum* vocati sunt) permanent usque in finem; et qui ad tempus inde deviant, revertuntur, ut usque in finem perducant quod in bono esse coeperunt". *De praedest. sanctor.* 32 (XLIV, 983): "Ait *Ipsis autem vocatis*, ut illos (los otros) ostenderet non vocatos: sciens esse quamdam certam vocationem eorum qui secundum propositum vocati sunt, quos ante praescivit et praedestinavit conformes imaginis Filii sui".

Al mismo tiempo se desinteresaba cada vez más de la presciencia y aun a veces parecía confundirla con la predestinación, *De dono persever.* 47 (XLV, 1022): "Haec dona Dei, quae dantur electis secundum Dei propo-

original que, según ellos, destruyó el libre arbitrio, el reformador de Ginebra deduce la reprobación, y también la predestinación, del supremo dominio de Dios sobre las criaturas y de la soberana independencia en virtud de la cual "ordena a los unos para la vida eterna y a los otros para la eterna condenación" (*Instit.* III, XXI, 5).

Toca a los partidarios católicos de la reprobación negativa hacer ver que se alejan de esos heresiarcas lo suficiente para no ser alcanzados por el anatema que hiere a éstos. Y les toca igualmente probar, si pueden, que existe una diferencia real entre estar escogido de antemano para la condenación con una certidumbre infalible y *ser excluido del Cielo, no ser admitido en el Cielo, ser olvidado o hecho a un lado, no ser contado en el número de los elegidos*: y esto en virtud de una *voluntad antecedente* de Dios, en cualquier hipótesis que sea. Se ha hecho notar, no sin razón, que el dictamen del censor romano tenía exactamente el mismo resultado, ora tachando los nombres de algunos patricios indignos, ora descuidando inscribirlos en la lista de los senadores.

Creemos haber probado que San Pablo no presta ningún apoyo a esos sistemas. No podemos examinar aquí el pensamiento de San Agustín, que ha sido tan poco comprendido. Pero si su fiel discípulo, San Próspero de Aquitania, lo entendió bien, no tenemos empacho en escribir con él (*Pro Augustino responsiones,* XII, LI, 184): "Voluntate exierunt, voluntate ceciderunt. Et quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati. Essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate ac veritate mansuri". Si la no-predestinación (o reprobación negativa) proviene de que Dios prevé que tales y cuales hombres no perseverarán (*quia praesciti sunt casuri*), se desvanece toda dificultad. Nada más no hay que hablar de reprobación *antecedente,* ni positiva ni negativa.

NOTA I.—FORMA DE DIOS Y FORMA DE ESCLAVO

(Fil. II, 5-11).

II, 5: *Τοῦτο φρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὃ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ,*
6 *ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων*
οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ,
7 *ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος·*
καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος 8 *ἐταπείνωσεν ἑαυτόν κτλ.*

Importa distinguir bien los puntos capitales, que afectan el alcance doctrinal del texto, de los puntos secundarios, que son meros detalles. En cuanto a los primeros, la tradición está plenamente de acuerdo, aunque se preste a discusión el sentido preciso de algunos términos.

El lector podrá consultar la importante monografía de H. Schumacher, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil.* 2, 5-8, 1/a. parte: *Historische Untersuchung,* Roma, 1914 (*Bibliot. del Instituto Bíblico*). Allí se hallará la bibliografía completa de la materia (p. XIII-XXX), una buena colección de pasajes patrísticos y la breve exposición de los sistemas protestantes y racionalistas (p. 193-229). Nos parece que la obra valdría aún más si no hubiera hecho girar la discusión sobre un punto secundario (el sentido de la palabra *ἁρπαγμός*). Sobre la exégesis de los Padres Griegos, consúltese a W. Poerster, *οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο* en Z. N. W. 1930, p. 115-128.

I. Los puntos doctrinales sobre los cuales subsiste el acuerdo

Son cuatro:

1. Todos los Padres y escritores eclesiásticos —con excepción del Ambro-

siaster y de Pelagio que, no obstante, tienen conciencia de estar fuera de la corriente de la tradición común— *consideran que Fil. II,* 6-7[a] *se aplica al Cristo preexistente* y, consiguientemente, que la renunciación (ἐκένωσεν) se cumple por la *Voluntad Divina* del Hombre-Dios. El pensamiento de los Padres resulta ya del hecho de que hacen consistir la renunciación en la Encarnación misma y, por lo tanto, no pueden atribuirla a la voluntad humana de Cristo.

No hay sobre este punto ninguna duda posible. La declaración de Velásquez es significativa. Véase la nota de la pág. 351. Las únicas excepciones son Pelagio y el Ambrosiaster. Pelagio hace el siguiente comentario (XXX, 843): "*In forma Dei,* in qua erat, sive quia absque peccato erat: ad imaginem Dei scilicet. *Formam servi accipiens,* ita ut etiam pedes lavaret apostolorum". Todo esto no puede referirse más que a Jesucristo hombre. Pero Pelagio agrega una observación que no parece estar en su lugar y que es quizá alguna apostilla de algún lector escandalizado: "Multi praeterea hunc locum ita intelligunt quod secundum divinitatem se humiliaverit Christus, secundum formam scilicet, secundum quam aequam aequalitatem Dei non rapinam usurpaverit, quam naturaliter possidebat. *Et exinanivit se,* non substantiam evacuans, sed honorem declinans: *formam servi,* hoc est naturam hominis inducendo". El Ambrosiaster, al contrario, es muy explícito (XVII, 408-9): "Christus semper in forma Dei erat, quia imago est invisibilis Dei. Sed apostolus de Dei Filio, cum incarnatus homo factus est, tractat dicens: *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu,* id est Deo et homine. *Qui cum in forma Dei esset,* inter homines utique conversatus, verbis et operibus apparebat ut Deus. Forma enim Dei nihil differt a Deo... *Sed semetipsum exinanivit,* hoc est potestatem suam ab opere retraxit... *Formam servi accipiens,* dum tenetur et ligatur et verberibus agitur ...Non enim mihi, sicut quibusdam, videtur sic formam servi accepisse dum homo natus est". De esta manera, por lo tanto, para el Ambrosiaster, *tomar la forma de esclavo* es aceptar las humillaciones y los sufrimientos; *despojarse* es ocultar su Poder; *ser en la forma de Dios,* es manifestarse Dios por sus actos y sus palabras, después de la Encarnación. Sin embargo, es mencionada la opinión contraria.—Yo no tomo en cuenta la pretendida carta de San Dionisio de Alejandría a Pablo de Samosata, carta que es mucho más reciente y de autor sospechoso. Consúltese a Bardenhewer, *Gesch. der altchristl. Lit.,* 1903, t. II, p. 188.

2. *La forma de Dios es la Divinidad.*—Otro punto común a todos —aun sin contar a los dos disidentes arriba señalados— es la manera de entender la forma de Dios como idéntica a la Divinidad. La sinonimia está de diversos modos establecida: la forma de Dios significa, ora su Naturaleza, ora su Substancia, ya su Esencia, ya su Carácter Específico o su Imagen Substancial,

a veces el conjunto de las Perfecciones y de los Atributos divinos; pero estas variantes son evidentemente accidentales, puesto que en todas las hipótesis *la Forma de Dios es Dios.*

a) Hay algunos que identifican pura y simplemente la Forma de Dios con la *Substancia de Dios* (*οὐσία, substantia*): San Basilio, *Contra Eunom.* I, 18 (XXIX, 552: *Ἐγὼ γὰρ τὸ ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν ἴσον δύνασθαι τῷ ἐν οὐσίᾳ Θεοῦ ὑπάρχειν φημί*); San Gregorio de Niza *Contra Eunom.* 4 (XLV, 672: *Ἡ δὲ μορφὴ τοῦ Θεοῦ ταὐτὸν τῇ οὐσίᾳ πάντως ἐστίν*); San Cirilo de Alejandría, *De incarnat. Domini,* 10 (LXXV, 1432: *Ἡ μορφὴ τοῦ Θεοῦ οὐσία τοῦ Θεοῦ*); Teodoreto, *Dialog.* 2 (LXXXIII, 189: *τῆς θείας οὐσίας ἡ ἰδιότης*). Sobre este punto Apolinar de Laodicea, *Antirrh. contra Eunom.* (*Texte und Unters.* VII, 3 p. 206) habla como San Basilio: *Τὸ ἐν μορφῇ Θεοῦ ἐν οὐσίᾳ ἐστὶ Θεοῦ· οὐ γὰρ ἄλλο μορφὴ καὶ ἄλλο οὐσία Θεοῦ, ἵνα μὴ σύνθετος.*

b) Otros identifican la Forma de Dios con la *Naturaleza de Dios* (*φύσις, natura*). De esta manera piensan San Juan Crisóstomo, *Homil.* VI, 1 y 2 (si la forma de esclavo designa, como es indudable, la naturaleza humana, la Forma de Dios debe designar la Naturaleza divina: *ἡ μορφὴ τοῦ Θεοῦ, Θεοῦ φύσις*); Anastasio el Sinaíta, *Hodegos,* 10 (LXXXIX, 172: *Ἡ δὲ μορφὴ φύσις ἐστίν, ὥς φησιν τῶν ἁγίων διδασκάλων χορός*), quien por otra parte adopta la palabra Substancia como sinónima de Forma (*Ibid.* 180); San Juan Damasceno *Advers. Nestor.* 10 (XCV, 1193), quien invoca toda la tradición; y, en los Latinos, San Hilario, *De trinit.* XII, 6 (X, 437: Esse in forma Dei non alia intelligentia est quam in Dei manere natura). Victorino, si no lo entendemos mal (*Adv. Arium,* 4, VIII, 1119: Filius Dei forma Dei est, id est vita quae est forma viventis), piensa en el principio de las operaciones más bien que en el carácter específico. Se ve en su *Comment.* (VIII, 1207: Quid forma? Non figura, non vultus, sed imago et potentia) una teoría un poco oscura.

c) Otros, sin explicarse más, dicen que la Forma de Dios es la *Divinidad*: San Atanasio, *Contra Arian. orat.* III, 5 (XXVI, 332: *ἡ θεότης καὶ ἡ ἰδιότης τοῦ πατρός*); San Ambrosio, *De fide,* V, 8 (XVI, 698: Quid est in Dei forma, nisi in divinitatis plenitudine?); el Ambrosiaster (XVII, 408: Forma Dei nihil differt a Deo).—Algunos llegan a esta identificación por medio de un razonamiento: "Así como aquel que posee una *forma de hombre* es evidentemente hombre, quien posee *una forma de Dios* es ciertamente Dios". Así piensan San Hilario, *De trinit.* X, 22 (X, 360), San Basilio, *Contra Eunom.* I, 18 (XXIX, 552).

d) Tertuliano debe ser estudiado aparte. El leía en su traducción latina o traducía así: "In effigie Dei constitutus non rapinam existimavit pariari

Deo, sed exhausit semetipsum accepta effigie servi (*Adv. Marcion.* V, 20, edic. Kroymann, Viena, 1906, p. 647-8)". *Effigies* no es una buena traducción de μορφή. Tertuliano sostiene que debe ser entendida como *imago* en Col. I, 15: Imagen substancial que no establece entre Dios Padre y Dios Verbo (*Sermo Deus*) ninguna igualdad. Tan cierta era a los ojos de Tertuliano la ecuación *forma* o *imagen de Dios* igual a *Dios*, que de ella se servía para probar que *effigies servi* designaba una humanidad *verdadera*, no una apariencia, un fantasma sin realidad: "Quod si in effigie et imagine (Dei), qua filius Patris, vere Deus, praejudicatum est etiam in effigie et imagine hominis, vere hominem inventum".—¿Habrá también en San Gregorio de Nacianzo, *Orat. theol.* IV, 3 (XXXVI, 105: τῷ τὴν θείαν εἰκόνα δουλικῇ μορφῇ συγκεράσαντι) esta sinonimia de μορφή y de εἰκών?

3. El despojamiento (κένωσις) *tiene lugar en el momento de la Encarnación*; no es otra cosa que el hecho mismo de la Encarnación; porque todos los Padres entienden las palabras "tomando la forma de esclavo" en este sentido: "asumiendo la naturaleza humana". Consiguientemente, el ejemplo de abnegación que San Pablo propone a los Filipenses se realiza ya en la Encarnación misma, aunque continúa en la vida de humillación y de obediencia del Verbo Encarnado.

Orígenes, *In Jerem.* XIV, 9 (edic. Klostermann, 1901, p. 114: Ἅμα γὰρ ἀνέλαβε τὴν τοῦ δούλου μορφὴν καὶ ἑαυτὸν ἐκένωσεν); véanse *In Joann.* XX, 16 edic. Preuschen, 1903, p. 350; Crisóstomo, *In Phil. hom.* VII (LXII, 229: πῶς ἐκένωσεν; μορφὴν δούλου λαβών); Eusebio, *De eccles. theol.* I, 20 (edic. Klostermann, 1906, p. 90-91).—Sería muy fácil multiplicar las citas; pero no es negado el hecho. Por no poder desconocerlo, ni querer apartarse demasiado del parecer común de los Padres, también Velásquez hace coincidir el despojamiento con la Encarnación. No pide este autor más que un momento, un brevísimo instante de espera, para dejar a la voluntad humana de Cristo el tiempo de aceptar una existencia pobre y miserable, en lugar de la condición gloriosa a que tenía derecho. Porque en este *acto de voluntad humana* es donde Velásquez coloca el despojamiento y donde se aparta de la tradición patrística: "Tam exinanitionem quam formam servi de vera carne et substantiali hominis forma, quam Christus suscepit, potius accipienda putamus, frequentissimae Patrum interpretationi assentientes: *si tamen ipsi nobis vel unicum saltem temporis instans velint liberaliter retribuere*". Pero este *brevísimo instante único* que reclama modifica totalmente la exégesis del texto.

4. *La Forma de Dios y la forma de esclavo se unen sin confundirse ni mezclarse.* Por lo tanto, el despojamiento no significa ninguna disminución de la forma de Dios. Cristo es Dios perfecto y hombre perfecto. A partir del

siglo cuarto se expresa esto por medio de una fórmula casi estereotipada: *Manens quod erat assumpsit quod non erat.*

La fórmula estereotipada se halla en San Gregorio de Nacianzo, *Orat. theol.* II, 19 (XXVI, 100: Ὃ μὲν ἦν διέμεινεν, ὃ δὲ οὐκ ἦν προσέλαβεν), San Cirilo de Alejandría, *De incarn. Dom.* 8 (LXXV, 1428: Μένων γὰρ ὃ ἦν, ἔλαβεν ὃ οὐκ ἦν), Basilio de Seleucia, *Orat.* 9 (LXXXV, 137: Μεμένηκε γὰρ ὃ ἦν, λαβὼν ὃ οὐκ ἦν), San Ambrosio, *De fide*, V, 8 (XVI, 1196: Non remittens utique quod erat, sed assumens quod non erat), Teófilo de Alejandría traducido por San Jerónimo, *Epist.* 98 (XXII, 795: Mirum in modum coepit esse quod nos sumus et non desivit esse quod fuerat), y otros muchos, a veces bajo una forma menos incisiva pero aún más precisa; por ejemplo, San León Magno *Sermon.* XXIV, 3 (LIV, 205: Qui verus est Deus, idem verus est homo) y XXIII, 2 (LIV, 201: Sicut formam servi forma Dei non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit); y de la misma manera San Agustín, *Contra serm. Arian.* 8 (XLII, 689: Cum in forma Dei, antequam ab illo forma servi esset accepta, nondum erat filius hominis sed filius Dei; cui Patris aequalitas rapina non erat sed natura... Nondum ergo erat Christus, quod esse coepit cum semetipsum exinanivit, non formam Dei amittens sed formam servi accipiens).

II. Algunos puntos en que el acuerdo es solamente parcial

1. *Sentido de* οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ.

Todos los escritores eclesiásticos —con excepción de Novaciano— ven en estas palabras la afirmación de un derecho perteneciente al Verbo antes de la Encarnación. En efecto, cualquiera que sea el sentido preciso de ἁρπαγμός y de cualquier manera que se lea este inciso, ya con lo que precede, ya con lo que sigue, el hecho en cuanto al Verbo, de pensar que su igualdad con Dios no era un ἁρπαγμός, prueba invenciblemente que El estaba en posesión legítima e indiscutida de ese derecho.

Novaciano parte del principio de que Cristo *obedece* en todo a su Padre, como hombre y como Dios, *De Trinit.* 22 (III, 930): "Denique et ante carnis assumptionem, sed et post assumptionem corporis, post ipsam praeterea resurrectionem, omnem Patri in omnibus rebus oboedientiam praestitit pariter ac praestat". Jamás osó El compararse a su Padre: "Quamvis se ex Deo Patre Deum esse meminisset nunquam se Deo Patri aut comparavit aut contulit". El texto de San Pablo lo prueba: "Ex quo probatur nunquam arbitratum illum esse rapinam quamdam divinitatem, ut aequaret se Patri Deo". De esta

manera Cristo no ha considerado su Divinidad (de orden inferior) como una *ocasión*, o un *motivo* o un *medio de arrogarse equivocadamente* la igualdad con su Padre; y esto es lo que Novaciano entiende por *rapina*.—Esta doctrina francamente herética y no menos arbitraria ha encontrado en nuestros días numerosos adeptos entre los racionalistas de todas las escuelas. La mayoría tiene una concepción semejante a la de Novaciano: Cristo no abusó de su alta dignidad (de su Forma Divina) para tratar de igualarse con Dios. Así piensa Sabatier, *L'apôtre Paul*[3], p. 274: "No pretendió por egoísmo y por orgullo ponerse en un mismo plano de igualdad con Dios, usurpar desde luego la igualdad divina. Resistió a esta primera tentación de engrandecer su ser". Lo mismo dicen, con variantes, Baur, Hilgenfeld, Beyschlag, B. Weiss, Holtzmann, Deissmann, etc. Cristo no pretendió una igualdad que no le pertenecía, quizá aludiendo a Adán (Brückner) o a Lucifer (J. Weiss), que quisieron igualarse con Dios. Otros, partiendo de una *cierta* igualdad con Dios, que según ellos pertenecía a Cristo, afirman que Este no se valió de ella para elevar sus pretensiones (Pfleiderer, Von Soden, Cremer, J. Agar Beet, J. Ross, etc.). Véanse págs. 355-356, nota 13.

Pero, mientras que algunos Padres insisten en la *afirmación de este derecho* y consideran la proposición como una frase completa a la que no hay nada que agregar, otros piensan que San Pablo quiere sobre todo dar *una lección de abnegación* y, consiguientemente, subordinan el inciso a la proposición siguiente. Los primeros toman a *ἁρπαγμός* en sentido activo (robo, hurto, adquisición injusta); y los otros lo toman en sentido pasivo (botín, despojo, posesión ilegítima), como sinónimo de *ἅρπαγμα*. Estos conciben de la siguiente manera el desarrollo del pensamiento: "Subsistiendo en la forma de Dios, no temió perder la igualdad divina (*de la cual* no trató de valerse), *sino que, al contrario,* se despojó". Aquéllos presentan así la asociación de ideas: "Subsistiendo en la Forma de Dios, tenía plenamente el derecho de considerarse como igual a Dios. *No obstante,* El se despojó". Se puede decir en términos generales que los Padres Latinos patrocinan esta última exégesis y que los Padres Griegos apoyan la otra; pero la ausencia de todo comentario o la brevedad de los textos no siempre permite colocar con toda seguridad a ciertos Padres en tal o cual grupo.

A) En cuanto al *sentido pasivo* de *ἁρπαγμός* bastará con interrogar a los jefes de escuela.—*a*) Orígenes (*In Joan.* I, 32, edic. Preuschen, 1903, p. 41) dice que al abatirse Cristo hasta la muerte "manifestó por nosotros más bondad que si, considerando como un *ἁρπαγμός* el ser igual a Dios, hubiese rehusado el hacerse esclavo por la salvación del mundo": ***Πλείονα... τὴν ἀγαθότητα φαίνεσθαι τοῦ Χριστοῦ, ὅτε ἑαυτὸν ἐταπείνωσε γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ, ἢ εἰ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ, καὶ μὴ βουληθεὶς ἐπὶ τῇ τοῦ κόσμου σωτηρίᾳ γένεσθαι δοῦλος.*** Véanse *In Joan.* VI, 57; *Ibid.* p. 166.—*b*) Teodoro de Mopsuesta (*Comment.* edic. Swete, Cambridge, 1880, t. I, p. 216) dice: "Non magnam (Christus) reputavit illam quae ad Deum est aequalitatem, et elatus in sua permansit dignitate, sed magis pro aliorum utilitate praeelegit humiliora sustinere".—*c*) San Juan Crisóstomo expone su pensamiento muy ampliamente y con una claridad perfecta (*Comment. Hom.* VII, 1, LXII, 227-9): "Lo que se ha hurtado, lo que se retiene injustamente se abraza con pasión sin dejarlo solo ni un instante, por miedo a perderlo; y otra cosa ocurre con lo que se tiene por naturaleza, pues hay la seguridad de recobrarlo cuando se quiera". De esta manera el usurpador no osa dejar el cetro, ni el tirano la púrpura; mientras que el rey legítimo no teme dejar las insignias de la realeza. Y no deja de ser coja la comparación, porque no hay dignidad que el hombre tenga por naturaleza. Mas ¿qué es lo que puede temer el Hijo de Dios al abatirse? ***Ὁ τοῦ Θεοῦ υἱὸς οὐκ ἐφοβήθη καταβῆναι ἀπὸ τοῦ ἀξιώματος· οὐ γὰρ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὴν θεότητα, οὐκ ἐδεδοίκει μή τις αὐτὸν ἀφέληται τὴν φύσιν, ἢ τὸ ἀξίωμα.*** ¡Palabras de oro!—*d*) Isidoro de Pelusia sigue paso a paso al Crisóstomo (*Epist.* IV, 22, LXXVIII, 1072): ***Εἰ ἕρμαιον ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσον, οὐκ ἂν ἑαυτὸν ἐταπείνωσεν... Δοῦλος μὲν γὰρ καὶ ἐλευθερωθεὶς καὶ υἱοθεσίᾳ τιμηθεὶς ἅτε ἅρπαγμα ἢ εὕρημα τὴν ἀξίαν ἡγησάμενος, οὐκ ἂν ὑποσταίη οἰκετικὸν ἔργον ἀνύσαι, ὁ δὲ γνήσιος υἱός κτλ.*** De esta manera, un manumitido, un hijo adoptivo no quiere rebajarse a hacer obras serviles, porque considera su condición y su rango recientemente adquiridos como un *ἕρμαιον*, un *εὕρημα*, o un *ἅρπαγμα*. Al contrario, el hijo legítimo no teme ciertos renunciamientos porque su calidad de hijo legítimo es por naturaleza. Lo importante, y mucho, de este comentario es que San Isidoro substituye *ἁρπαγμός* por *ἅρπαγμα* y que precisa su significado por medio de sinónimos: *εὕρημα* (hallazgo, descubrimiento inesperado) *ἕρμαιον* (ganancia considerable, provecho debido a Hermes, el dios de los mercaderes y de los ladrones), cuya significación con *ἡγεῖσθαι, ποιεῖσθαι* y palabras semejantes no es dudosa.

B) Es muy común colocar entre los defensores del *sentido activo* de *ἁρπαγμός* a todos aquellos que de nuestro texto concluyen que Cristo no *hurtó* su igualdad con Dios, puesto que la tenía por su propia Naturaleza. De este número son Dídimo el Ciego (*De trinit.* I, 26, XXXIX, 389), San Cirilo de Jerusalén (*Catech.* X, 9; XXXIII, 672: ***Οὔτε γὰρ υἱὸς ἥρπασεν, οὔτε πατὴρ ἐφθόνησε τῆς μεταδόσεως***); Apolinar de Laodicea o el autor del *Dialog. de Trinit.* II (en *Texte und Untersuch.* VII, 3, p. 280: ***Οὐχ ἥρπασεν ἀλλ' ἔχει τῇ φύσει***), San Isidoro de Pelusio (*Epist.* I, 139, LXXVIII, 273:

Οὐχ ἥρπασε θεότητα καὶ βασιλείαν, ἀλλ' ἔμφυτον ἔσχε πρὸ τῶν αἰώνων), San Cirilo de Alejandría (*De incarn. Domini*, 10, LXXV, 1429), etc. Del hecho de estar Cristo en posesión legítima de la igualdad divina, se puede muy bien concluir que esta posesión no tiene un origen injusto o ilegítimo; pero desde el punto de vista estrictamente exegético, es menester decir con el Crisóstomo (*Homil.* VII, 1, LXII, 299): *Οὐκ εἶπε· οὐχ ἥρπασεν, ἀλλά· οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο.*

Tampoco se debe suponer sin previa comprobación que los Padres Latinos tomaban *rapina* en el sentido activo en la traducción de ellos *non rapinam arbitratus est*; porque la palabra *rapina* tiene ambos sentidos. Por lo tanto, el contexto es casi siempre lo que decide. (Consúltese a A. d'Alès, *Recherches de science relig.* 1910, p. 260-9).

Finalmente, ninguna utilidad tiene para el teólogo empeñarse formalmente en estas controversias, puesto que los dos significados vienen a dar a lo mismo: *una cosa que se posee sin haberla usurpado* (sentido pasivo de *ἁρπαγμός*), siendo una posesión legítima, y una posesión legítima que no es el fruto de una *usurpación* (sentido activo).

En suma, todos los escritores eclesiásticos hallan en el *τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ* la afirmación de que el Hijo es igual al Padre: hecho tan notorio que no requiere pruebas. ¿Qué importa, después de todo, que lleguen a esta conclusión por vía de razonamiento y como teólogos, o por vía de análisis y como exégetas; que admitan la equivalencia gramatical entre *ἴσα Θεῷ* (adverbio) e *ἴσος Θεῷ* (adjetivo), o que la deduzcan del texto y del contexto? Para todos, en definitiva, el Verbo está en posesión indiscutida de la igualdad divina y esta igualdad expresa o supone la igualdad de naturaleza, llamada también consubstancialidad.

2. *Significado preciso de ἐκένωσεν ἑαυτόν, exinanivit semetipsum.*

En general, los Padres se limitan a decir que Cristo se despojó al hacerse hombre, pero sin explicar el cómo. Sin embargo, sus breves indicaciones parecen favorecer una u otra de las dos concepciones siguientes:

A) *El anonadamiento es tomado en sentido absoluto, como el acto de abatimiento o de condescendencia de una Persona Divina que asume una naturaleza creada.* Para un Dios es una especie de empobrecimiento moral el unirse hipostáticamente a un ser finito, cualquiera que éste sea. Desde tal punto de vista son completamente indiferentes la calidad y la condición de la criatura elevada a la Personalidad Divina; porque, no habiendo nada que pueda llenar el abismo que existe entre lo finito y lo infinito, sigue siendo la misma, es decir, inconmensurable, la distancia entre Dios y la más perfecta o la más gloriosa de las criaturas. En virtud de la comunicación de los idiomas, en la unión hipostática lo infinito se hace finito, el Creador se hace criatura, Aquel que es igual a Dios se hace inferior a Dios: y en esto cabalmente consistiría el anonadamiento del Verbo hecho carne.

Quizá no se halle esta teoría desarrollada de una manera expresa en los Padres; pero de sus expresiones podemos deducirla: cuando dicen, por ejemplo, que el Verbo *desciende* (*κατέρχεται, καταβαίνει*) a una naturaleza inferior (Agustín, *In Psalm.* 103, *serm.* IV, 8, XXXVII, 1384: Ut autem sit mediator *descendat* a superiore ad inferiorem, ab aequalitate Patris; faciat quod ait apostolus: *Semetipsum exinanivit*); o también cuando expresan el anonadamiento de Cristo mediante la fórmula tan conocida: *Manens quod erat assumpsit quod non erat; μένων ὃ ἦν ἔλαβεν ὃ οὐκ ἦν*. En desquite, los escolásticos se complacen en ella, a lo cual eran invitados por la Glosa ordinaria: *Exinanire est ab invisibilitatis suae magnitudine se visibilem demonstrare.* La interpretación de la Glosa está tomada textualmente de San Gregorio Magno (*Moral.* II, 23, LXXV, 576). Santo Tomás le da un giro un poco diferente: "*Inane* opponitur pleno; natura autem divina satis est plena... natura autem humana non est plena... sed *inanis*". Cornelio a Lápide abunda en este pensamiento y se esfuerza por probar que si Dios es el Ser, la criatura es el no-ser o la nada. Antes de la Encarnación, dice Cayetano, Cristo era *absolutamente y en todo* igual al Padre; después de la Encarnación, no lo es más que de una manera y como Dios: lo cual parece que constituye una abdicación, una caída. El príncipe de los comentaristas de San Pablo, Estio, es de la misma opinión: "*Semetipsum exinanivit*, quasi dicat: non alienum deposuit, sed semetipsum, qui verus erat Deus, ad imum usque dejecit, ac divinitatem quodammodo exuit". Esto no es por haber tomado una naturaleza humana sujeta a los dolores y a la muerte, sino por haberse unido a una criatura "quae, respectu Dei totius creaturae Domini, servilis est". En resumen, según esta explicación, que quizá parezca un poco sutil, anonadarse es hacerse pequeño, semejante a la nada, limitado en el tiempo, en el espacio, en la manera de ser y de aparecer (*χωρητός*). Es conocida la bella definición de San Gregorio de Nacianzo (*Orat.* XXXVII, 3, XXXVI, 285): *Ἀλλ' ἐπειδὴ κενοῦται δι' ἡμᾶς, ἐπειδὴ κατέρχεται (κένωσιν δὲ λέγω τὴν τῆς δόξης οἷον ὕφεσίν τε καὶ ἐλάττωσιν) διὰ τοῦτο χωρητὸς γίνεται.* Pero este *abatimiento* (*ὕφεσις*), este *menoscabo* (*ἐλάττωσις*) de la *gloria* divina, en

que consiste el despojamiento (κένωσις) ¿no entra más bien en la concepción siguiente que ahora vamos a exponer?

B) El despojamiento está tomado en sentido relativo, como el acto por el cual el Verbo renuncia a una cosa que podría y que debería tener. Esta alguna cosa no puede evidentemente concernir a la Naturaleza Divina que no admite el más y el menos; y es, por lo tanto, algo que dimana de la naturaleza, que es inherente a ella, pero separable de ella, como sería la gloria extrínseca, los honores debidos a la Divinidad, la adoración, el reconocimiento, en una palabra el tratamiento que Ella merece por parte de las criaturas racionales. Pues bien, el Verbo se despojó voluntariamente de todos esos bienes exteriores, al tomar la forma de esclavo, al unirse a una naturaleza destinada en los planes de Dios a la ignominia, al sufrimiento y a la muerte.

Esta concepción del despojamiento es, no solamente ortodoxa, sino tan natural, que es de sorprender que los Padres no hayan pensado en ella. Sin embargo, no es nueva, aunque está más bien indicada que formulada explícitamente.—En una carta de la Iglesia de las Galias, escrita en 178 y consignada por Eusebio (*Hist.* V, 2, edic. Schwartz, 1903, p. 428), se dice que los confesores, cubiertos de gloriosas heridas recibidas por la Fe, rehusaban el título de mártires al cual tenían derecho, imitando en esto a Cristo: *ὃς ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχων οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο τὸ εἶναι ἴσα Θεῷ.* ¿Esto no es insinuar claramente que el Verbo renunció por la naturaleza humana a los honores que le eran debidos en calidad de Dios?—Muy probablemente son apócrifos los decretos del Concilio de Antioquía contra Pablo de Samosata, pero nos ofrecen un interesante ejemplo de exégesis antigua, confirmada, por lo demás, por otras autoridades (Mansi, t. I, p. 1037): Jesucristo *πεπίστευται Θεὸς κενώσας ἑαυτὸν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἴσα Θεῷ.*— San Hilario se expresa exactamente lo mismo. Aunque afirma con frecuencia que la forma de Dios es inmutable e inamisible (véase *De trinit.* VIII, 47, X, 271, y X, 22, X, 360), no deja de decir, llegada la ocasión, que Cristo se despojó de su igualdad con Dios y aun de su Forma Divina (*De trinit.* VIII, 45, X, 270): "Exinanivit se ex Dei forma, id est ex eo quod aequalitas Deo erat"; y también (*Ibid.* XII, 6, X, 437): "quia ex Dei aequalitate, id est ex forma ejus in servi formam, decederet". Esto prueba que el obispo de Poitiers tomaba la igualdad con Dios ya en sentido absoluto, ya en sentido relativo, en cuanto a los derechos inherentes a la Naturaleza Divina, de los cuales se despoja Jesucristo en su naturaleza humana.

De esta misma manera será menester explicar a todos los Padres que toman *ἐκένωσεν ἑαυτόν* en el sentido relativo de *despojamiento* y no en el sentido absoluto de *anonadamiento.* Despojarse es privarse de algo que no puede ser más que la gloria exterior o los honores debidos a un Dios. Ya conocemos los textos de San Juan Crisóstomo, según el cual Cristo "no tiene empacho en descender de su rango o de su dignidad" (LXX, 229: *οὐκ ἐφοβήθη καταβῆναι ἀπὸ τοῦ ἀξιώματος*), porque sabía que los recobraría cuando El quisiera. ¿Acaso no es lo que afirma también San Isidoro de Pelusio, cuando dice que "si el Hijo de Dios hubiera considerado la igualdad con Dios como una adquisición que se le pudiera arrebatar, no se habría abatido" (*Epist.* IV, 22, LXXVIII, 1072)? ¿Y qué otro sentido se podría dar a las palabras de Teodoro de Mopsuesta arriba citadas (p. 539)?

Apenas se necesita advertir que esta concepción nada tiene de común con la hipótesis de Velásquez. Para éste, la *voluntad humana* de Cristo es la que renuncia a las prerrogativas divinas inmediatamente *después* de la Encarnación; y, para los Padres, quien renuncia a ellas es el *Verbo antes* de la Encarnación, por la naturaleza humana. El Cristo hombre quiere conquistar los honores divinos en lugar de recibirlos como un don, según Velásquez; y el Hijo no quiere valerse, al hacerse hombre, de los derechos que le confiere su Generación eterna, según los Padres cuya opinión acabamos de explicar.

Algunos lectores se preguntarán si el sentido de Pablo no es virtualmente doble; si el *despojamiento* realizado en la persona de Cristo —sin distinción de Voluntad Divina o de voluntad humana— no podría englobar al mismo tiempo el hecho mismo de la Encarnación y las consecuencias de la vida de humillación aceptada por Cristo. Este interesante tema, que abarcaría también a II Cor. VIII, 8 (*propter vos egenus factus est, cum esset dives*), nos llevaría muy lejos.

NOTA J.—AUTENTICIDAD DE LAS PASTORALES

A quien quiera formarse un juicio independiente sobre el origen de las Pastorales, tres cosas parecen dignas de fijar la atención: la unanimidad de la tradición, las contradicciones irreductibles de la crítica negativa, las relaciones y las diferencias con las cartas sobre las cuales no hay duda alguna.

I. Unanimidad de la tradición

El testimonio unánime de la antigüedad cristiana adquiere todavía más fuerza si se piensa que aquí la autenticidad y la canonicidad no son dos puntos distintos, puesto que esas cartas serían falsas con toda intención en el caso de que no fueran auténticas.

El Canon de Muratori (I, 60-64), Tertuliano (*Praescr.* 6; *Contra Marcion.* V, 21; *De resurr. carnis,* 22; *De pudic.* 14; *Scorp.* 13), San Ireneo (*Contra haeres.* I, 1; II, 14; III, 3, etc.), Clemente de Alejandría (*Cohort.* 1 y 9, etc.), que atribuyen a Pablo las tres pastorales sin ninguna vacilación, nos muestran la tradición católica establecida en la Iglesia entera antes de fines del siglo segundo. Esas Epístolas formaban parte de la antigua traducción latina y de la traducción siríaca y tal hecho prueba evidentemente que eran consideradas como cartas de Pablo. Eusebio (*Hist. eccl.* III, 3), quien consigna, con su curiosidad de arqueólogo, todas las dudas que se han producido acerca de la autenticidad y de la canonicidad de los Libros santos, nada tiene que anotar sobre la atribución a Pablo de las Pastorales, atribución que le parece cierta. Lo mismo se debe decir de Orígenes, *In Matth, ser.* 117 (XIII, 1769), quien refiere, solamente por conservar el recuerdo, la frustrada tentativa de quienes osaron rechazar la segunda a Timoteo.

Sabemos muy bien que Marción no aceptaba en su Canon del Nuevo

Testamento más que el Evangelio de Lucas y diez Epístolas de Pablo, no sin hacer en todas estas obras las supresiones y las amputaciones que él juzgaba necesarias o útiles. Excluía, por lo tanto, las Pastorales (Tertuliano, *Ad Marcion.* V, 21; San Jerónimo, *Prefacio del comentario sobre la Epístola a Tito*). Basílides hacía lo mismo, según San Jerónimo, mientras que Taciano rechazaba tan sólo las dos Epístolas a Timoteo (San Jerónimo, *loc. cit.*). Ese hecho no tiene consecuencias y su verdadera razón la da Clemente de Alejandría, *Stromat.* II, 11 (VIII, 989): *Ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς* (I Tim. VI, 20-21) *οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς.* Marción habría podido sin duda expurgarlas, como hacía con las otras (San Ireneo, *Contra haeres.* I, 29; véase III, 12), pero habría tenido que suprimir ocho pasajes, por lo cual le pareció más sencillo descartarlas por completo.

Las Pastorales eran conocidas mucho antes del auge del gnosticismo. Quizá no hubo Epístola paulina que fuera más utilizada que las Pastorales por los Padres apostólicos. Compárese a Bernabé, XIV, 6 con Tit. II, 14. Si *καταργεῖν τὸν θάνατον* (Bernabé V, 6) puede depender de I Cor. XV, 20 y no de II Tim. I, 10, es difícil que las características expresiones *ἐπισωρεύοντες ταῖς ἁμαρτίαις* (Bern. IV, 6) y *φανερωθῆναι ἐν σαρκί* (Bern. V, 6; VI, 7, 9) no deriven de II Tim. III, 6 (*σεσωρευμένα ἁμαρτίαις*) y de I Tim. III, 16 (*ἐφανερώθη ἐν σαρκί*).—En Clemente de Roma descubrimos algunos vocablos propios de las Pastorales: *ἀγωγή, ἀναζωπυρεῖν, βδελυκτός, πρόσκλισις,* etc., los adjetivos *εὐσεβής, σεμνός, σώφρων,* y frases enteras, como "elevando al cielo las manos puras" (I Tim. II, 8, Clem. *ad Cor.* XXIX, 1) y "dispuestos a toda obra buena" (Tit. III, 1, Clem. *ad Cor.* II, 7), donde la coincidencia de sentido y de expresión no puede ser accidental.—Ignacio y las Pastorales tienen en común algunas palabras raras que parecen indicar una dependencia literaria: *ἀναζωπυρεῖν, ἀναψυχεῖν, ἑτεροδιδασκαλεῖν, κατάστημα,* etc.—Las relaciones de Policarpo, IV-VI, con las Pastorales, sobre todo las reproducciones textuales, Polic. IV, 1 (I Tim. VI, 7-10) y Polic. IX, 2 (II Tim. IV, 10), testifican en el mismo sentido. No puede uno vencer la impresión de que la Epístola a Diogneto, XI, 3, hace alusión a I Tim. III, 16 y de que Justino, *Dial.* 47, se inspira en Tit. III, 4. Finalmente, el pasaje de Hegesipo consignado por Eusebio (*Hist. Eccl.* III, 32) no se comprende bien sino relacionándolo con I Tim. I, 3 y VI, 4.20.

II. Contradicciones irreductibles de la crítica negativa

1. *Negación radical.*—Después de los ataques dirigidos por Schleier-

macher y algunos otros contra la primera a Timoteo, Baur (*Die sogen. Pastoralbriefe* etc., 1835) buscó en la crítica interna de las tres cartas la prueba de que habían sido compuestas hacia la mitad del segundo siglo para combatir al gnosticismo y para fomentar el desarrollo de la jerarquía eclesiástica que estaba en mantillas. Ha sido seguido —pero con modificaciones que equivalen a veces a la transformación del sistema— por Hilgenfeld, Schwegler, Volkmar, Schenkel y también por Pfleiderer, Beyschlag, Weizsäcker, H. Holtzmann y S. Davidson. Sin embargo, se puede afirmar que ya pasó de moda ese sistema. Y ciertamente han contribuido menos a ese resultado las refutaciones directas de Baur y los trabajos a favor de la autenticidad de las Pastorales, que el reconocimiento cada vez más generalizado de los tres hechos siguientes: *a*) El principal argumento de Baur descansa sobre una falsa interpretación de Eusebio, *Hist.* III, 32. Véase la pág. 381, nota 27.—*b*) Los errores combatidos en las Pastorales no concuerdan con ninguna de las formas del gnosticismo histórico, aunque se coloque la composición de esas cartas hacia 170, como ha hecho Volkmar, o hacia 150, como Schenkel y Hilgenfeld, o hacia 140, como Baur mismo, o bajo Adriano, como Hausrath, o entre Adriano y Trajano, como Pfleiderer, o, en fin, bajo Trajano, como Beyschlag y Jülicher.—*c*) La jerarquía supuesta por las Pastorales no conviene tampoco a la situación creada desde el principio del siglo segundo. Pues entonces esas cartas, que se dice que fueron hechas para fomentar el desarrollo de la jerarquía naciente, no habrían significado un adelanto sino más bien un retroceso.

2. *Autenticidad parcial.*—De tal manera parece inverosímil en ciertas partes de las Pastorales la hipótesis de una falsedad intencional, que los críticos más dispuestos a admitirla se han preguntado siempre si no habrá en ellas porciones auténticas. Renan, quien se une al sistema de Baur, de moda en su tiempo, no deja de escribir con su habitual indecisión (*Saint Paul, Introducción,* p. XLVIII-XLIX): "Las tres epístolas de que se trata son apócrifas de un cabo al otro, o para componerlas ¿se utilizaron recados auténticos dirigidos a Tito y a Timoteo adaptándolos a las ideas del tiempo y con la intención de prestar la autoridad del Apóstol al desarrollo que adquiría la jerarquía eclesiástica? Esto es lo que se dificulta decidir. Quizá estén combinados en ciertas partes recados de diferentes fechas, por ejemplo al final de la segunda a Timoteo; pero aun así es menester admitir que el falsario se dió amplias facultades".

Harnack sostiene la misma tesis con mayor decisión (*Chronol. der altchristl. Liter.* Leipzig, 1897, p. 480). Cree que las Pastorales "fueron fabricadas sobre verdaderas cartas paulinas". ¿Hasta dónde llega el fondo auténtico? "¿Sin vacilar se pueden incluir en él fragmentos muy considerables de la segunda a Timoteo y quizá un buen tercio de la carta a Tito? En cuanto a la primera a Timoteo, si es imposible probar que algún versículo derive claramente de Pablo, no es, sin embargo, inverosímil que haya también allí un fondo paulino, pero retocado". Sin embargo, ciertos críticos son menos severos con la primera a Timoteo. Knoke, por ejemplo (*Commentar zu den Pastoralbriefen,* Gotinga, 1889), después de haberla desmenuzado en veintidós fragmentos minúsculos, que en seguida reacomoda con una paciencia de mosaísta, forma de ella tres cartas distintas: la primera, comprendiendo 7 fragmentos y 30 versículos, habría sido escrita en Corinto por San Pablo; la segunda, conteniendo 9 fragmentos y 55 versículos, habría sido enviada de Cesarea también por San Pablo; la tercera, no comprendiendo más que 6 fragmentos y 20 versículos, habría sido compuesta después de la muerte del Apóstol, pero con espíritu paulino. El último redactor las habría hecho sufrir naturalmente, al combinarlas, algunos retoques. Según Knoke, la segunda a Timoteo es auténtica, pero está invertido el orden; y en la Epístola a Tito los únicos pasajes apócrifos son I, 7.9.12.13. Lo gracioso del asunto es que casi llegamos, por un largo rodeo, a la tesis conservadora de la autenticidad. Clemen es mucho menos liberal que Knoke, pero todavía más preciso (*Paulus, sein Leben und Wirken,* Giessen, 1904, p. 146). Según él, los trozos auténticos son los siguientes: *a*) II Tim. IV, 19-22a y Tit. III, 12-14, escritos en 57; *b*) II Tim. IV, 9-18, en 61; *c*) II Tim. I, 15-18, en 62. Ya no falta más que hallar mes y día.

Desde hace un medio siglo, un gran número de críticos, Ewald, Hausrath, Hitzig, Hesse, Pfleiderer, Mac Giffert, Bacon, Moffatt y otros muchos, sin hablar de Harnack, Knoke y Clemen, ya mencionados, han tratado de descubrir con sus ojos de linces las partes auténticas de las Pastorales. Pero los resultados no concuerdan. Lo que el uno declara apócrifo con gran aplomo el otro lo proclama auténtico sin la menor vacilación. Véanse algunos ejemplos de esas disecciones en Moffatt, *The historical New Testament*[2], Edimburgo, 1901, p. 700-8. Si fuera absolutamente necesario decidir a quién corresponde la palma de la arbitrariedad, estaría uno tentado a adjudicarla a Krenkel, *Beiträge zur Aufhellung der Geschichte und der Briefe des Apostels Paulus,* Brunswick, 1890. Los fragmentos auténticos de las Pastorales son: *a*) una carta escrita a Tito por San Pablo en el momento de su segunda visita a Corinto (Tit. III, 12+II Tim. IV, 20 +Tit. III, 13); *b*) una carta escrita a Timoteo o a Aristarco por San Pablo cautivo en Cesarea (II Tim. IV, 9-18); *c*) una carta escrita por San Pablo, durante su cautividad en Roma, a un discípulo radicado en Efeso (II

Tim. IV, 19+I, 16-18b+IV, 21). Las matemáticas no proceden con mayor rigor.

3. *Estado actual de la crítica independiente.*—El fracaso periódico de innumerables tentativas hechas para dar una explicación del origen de las Pastorales, dentro del supuesto de que son apócrifas, acredita cada vez más su autenticidad pura y simple. Podemos darnos cuenta de ello por la confesión de Moffatt, quien patrocina, en la *Encycl. biblica,* col. 5096, la opinión de Baur y de Holtzmann: "Aunque sea indisputable, dice, la opinión que adoptamos, desgraciadamente no es indiscutida. Sobrevive la opinión tradicional". De tal manera sobrevive que Moffatt mismo cita a favor de la autenticidad más autoridades que para la opinión contraria, a pesar de que excluye a los católicos y a los protestantes sospechosos de ser resueltamente ortodoxos en la materia; y se ve obligado, para aumentar el número en la segunda lista, a poner en ella nombres que deberían estar en otra parte. Sabatier, por ejemplo, siempre ha declarado que permanece neutral. "Ya a favor, ya en contra de la autenticidad de esas epístolas, no podríamos nosotros tomar una decisión sino haciendo violencia a nuestra convicción interior y yendo más allá de los resultados positivos de una exégesis imparcial, por ser lógicos con un sistema adoptado *a priori*". (*Encyclop. des sciences relig.,* t. X, p. 251. Véase *El Apóstol Pablo*[3]). Harnack admite como auténticas algunas partes. La mayor parte de los demás coinciden en rechazar la autenticidad, pero lo hacen por razones diametralmente opuestas. En resumen, podemos afirmar, con un autor anglicano, que ya existe la suficiente preparación para recobrar las Pastorales y que habíamos sido muy simples con creerlas perdidas (*Expository Times,* 1907, p. 245).

III. Relaciones y diferencias con las cartas indiscutidas

1. *El vocabulario.*—Von Soden ha calculado que las Pastorales contienen en total 897 palabras, de las cuales 304 no son empleadas en otras partes por San Pablo, faltando 171 de éstas en el resto del Nuevo Testamento. Thayer, *Lexicon of the N. T.*[4], 1901, p. 706-707 da una lista todavía más grande de palabras exclusivas de las Pastorales, pero incluye en ella ciertas locuciones particulares (ἡ μακαρία ἐλπίς, πιστὸς ὁ λόγος, κτλ.) y algunas acepciones especiales (διάβολος como adjetivo, ἐνδύνω intransitivo, ὑγιαίνω en sentido metafórico, προφήτης aplicado a un poeta, etc.). Un anónimo ha mostrado (*Church Quarterly Review,* 1907, fasc. 1), tomando por base esta última lista, que de las 197 palabras atribuidas como exclusivas a las Pastorales, 13 no deberían hallarse en la lista, 83 son empleadas por los Setenta y no podían ser desconocidas para Pablo, 52 están en los clásicos o en los contemporáneos y, finalmente, que ninguna de las otras, examinadas una por una, lleva la marca de una fecha posterior a la muerte del Apóstol.

Ahora se conviene generalmente en que los *hapax legomena* no significan gran cosa; pero los adversarios de la autenticidad insisten siempre mucho sobre las expresiones, frecuentes en las Pastorales y ausentes de las demás cartas, o vice-versa. He aquí los rasgos más salientes. Las locuciones siguientes no se hallan para nada en las otras Epístolas: εὐσέβεια y palabras similares (13 veces en las Pastorales); ἀρνεῖσθαι (6 veces); προσέχειν τινί (5 veces); ὠφέλιμος (4 veces); σωτήρ aplicada a Dios (6 veces); δεσπότης en lugar de κύριος (4 veces); βέβηλος (4 veces); ζήτησις y ἐκζήτησις (juntas, cuatro veces); παραιτεῖσθαι (4 veces); πιστὸς ὁ λόγος (5 veces); la metáfora de la salud y de la enfermedad aplicada a las doctrinas (10 veces). Se podría agregar a esta lista algunas locuciones muy raras en otras partes: σώφρων y derivados (en total 10 veces contra dos: Rom. XII, 3; II Cor. V, 13); διδασκαλία (15 veces contra 4); καθαρός (6 veces contra una: Rom. XIV, 20); καλός como epíteto, por ejemplo en la notable expresión καλὸν ἔργον. En cambio, inútilmente se buscan en las Pastorales las partículas de un uso tan común en las otras cartas: διό, διότι, ἄρα. La palabra περισσός, en otras partes tan frecuente con sus derivados, no aparece ya en las Pastorales.

Todos estos hechos reunidos producen en el espíritu del lector una impresión desfavorable a la autenticidad; pero esta primera impresión se atenúa y se disipa cuando se reflexiona que el mismo resultado se obtiene haciendo el mismo experimento con cualquier otro grupo de cartas. En todas se notan muy grandes diferencias de léxico y el empleo momentáneo de algunas palabras que aparecen como favoritas. ¿A qué se debe este fenómeno? Ya señalamos algunas de sus causas. En todo caso, esta dificultad no es cosa exclusiva de las Pastorales, aunque quizá sea más notable en ellas.

La objeción basada en el léxico está estudiada en detalle por Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*[6], 1906, t. I, p. 357-368 y Wohlenberg, *Die Pastoralbriefe*[2], Leipzig, 1911 (colección Zahn), p. 50-58.

2. *Ideas y estilo.*—Todo mundo conviene en reconocer las íntimas relaciones de estilo y de pensamiento que existen entre las Pastorales y los demás escritos paulinos. Jülicher (*Einleitung*[4], p. 140) confiesa que ellas son obra de un discípulo muy familiarizado con las ideas y el lenguaje del

maestro y cuya habilidad consiste precisamente en no prodigar demasiado las reminiscencias. Tan bien lograda está la imitación, que un gran número de críticos contemporáneos —y los menos dispuestos a dejarse influenciar por la tradición— no vacilan en ver en muchos pasajes la garra de Pablo. Se hallará el cuadro de estas semejanzas en el *Diccionario de la Biblia* de Hastings y en el *Diction. of the Apost. Church* (1918, t. II, p. 590-1) del mismo editor. Después de haberlo estudiado, se suscribirá sin duda la conclusión del autor de que en ninguna parte encuentra la huella de una imitación intencional. Un falsario habría realizado un verdadero prodigio y un prodigio que no entraba en las costumbres de la época.

3. *Los hechos y las alusiones.*—Ya que en la peor de las hipótesis el autor estaba muy familiarizado con la lengua, la doctrina y la historia del Apóstol, se debe pensar que dicho falsario arreglará su aparato escénico conforme a la conocida vida de Pablo y que hará aparecer a los personajes que desempeñan algún papel en las otras cartas. Y ocurre todo lo contrario. El Apóstol vive donde no se esperaba verle y ha cambiado la mayor parte de su habitual compañía. Estos nuevos actores son presentados con gran naturalidad, sin una palabra de explicación, como si su situación no tuviera nada de anormal.

De dieciséis nombres que aparecen aquí por primera vez, cuatro son mencionados sin ninguna circunstancia (II Tim. IV, 21: Eúbulo, Pudente, Lino, Claudia). Todos los demás están acompañados de algún rasgo característico: Loida y Eunice (II Tim. I, 5), abuela y madre de Timoteo, respectivamente, son alabadas por la sinceridad de la Fe que tienen; en Onesíforo (II Tim. I, 16; IV, 19) se pondera su abnegación. Pablo recomienda con Tito (III, 13) a Zenas el legista. El Apóstol dejó unos libros y otras cosas en la casa de Carpo (II Tim. IV, 12); anuncia que Crescente partió para Galacia o para las Galias (II Tim. IV, 10). Los personajes hostiles al Apóstol están también perfectamente caracterizados: Figelo y Hermógenes (II Tim. I, 15) le han vuelto las espaldas; Himeneo y Fileto (II Tim. II, 17) apostataron; el primero fue entregado a Satanás (I Tim. I, 20), así como un tal Alejandro, que quizá sea distinto de Alejandro el herrero (II Tim. IV, 14: ὁ χαλκεύς). En todo caso parece que este individuo no tiene nada de común con el Alejandro de los Hechos XIX, 33.

Por otra parte, nada había que permitiera adivinar el cobarde abandono de Demas (II Tim. IV, 10; véanse Col. IV, 14; Filem. 24), ni el envío de Tíquico a Creta (Tit. III, 12; véanse Hechos XX, 4; Col. IV, 7; Ef. VI, 21) o a Efeso (II Tim. IV, 12), ni la enfermedad de Trófimo en Mileto (II Tim. IV, 20; véanse Hechos XX, 4; XXI, 29), ni el cambio de Apolo a Creta (Tit. III, 13), ni el desembarco de Erasto en Corinto (II Tim. IV, 20).

La Comisión bíblica promulgó el 12 de junio de 1913 cuatro decisiones acerca de las Pastorales. La primera afirma que las Pastorales son canónicas y auténticas. La segunda condena como arbitraria e inconsistente la hipótesis de los fragmentos auténticos que se dice que sirvieron para que un escritor desconocido compusiera nuestras cartas actuales. La tercera declara que las objeciones sacadas del estilo, de los errores combatidos, de la jerarquía en desarrollo, no invalidan en nada la autenticidad. Y, finalmente, la cuarta coloca la composición de las Pastorales entre la primera cautividad de San Pablo y su martirio.

NOTA K.—ORIGEN DE LA EPISTOLA A LOS HEBREOS

I. Tradición patrística

Los escritores eclesiásticos de los cinco primeros siglos, cuyo parecer nos es conocido, pueden dividirse en tres clases: 1. Los que rechazan la canonicidad y la autenticidad de la Epístola; 2. Los que admiten a la vez la canonicidad y la autenticidad; 3. Los que aceptan la canonicidad pero sin decidirse por la autenticidad o haciendo reservas expresas sobre esta materia. Nosotros entendemos aquí la *autenticidad* en el sentido especial de atribución a Pablo; porque siendo anónima la carta y sin que haya nada que indique que el autor haya querido hacerse pasar por Pablo, no podría haber problema de autenticidad en el sentido estricto de la palabra.

1. *Padres hostiles a la canonicidad y a la autenticidad.* Todos son Occidentales. El Canon de Muratori no menciona la Epístola e implícitamente la excluye al decir que Pablo escribió a siete Iglesias. San Hipólito, según el testimonio de Focio, *Biblioth.*, CXXI y CCXXXII (CIII, 404 y 1104) y el sacerdote Cayo, según Eusebio, *Hist. eccl.* VI, 20 (XX, 273) y según San Jerónimo, *De viris ill.* 59 (XXIII, 706), tampoco la aceptan. Lo mismo hacía San Ireneo, como nos lo enseña Esteban Gobar en Focio, *Biblioth.* CCXXXII (CIII, 1104) y como podríamos concluirlo del hecho de que el obispo de Lyon no cita ni una sola vez la Epístola en su gran obra contra las herejías. Eusebio pretende, es cierto, *Hist.* V, 26 (XX, 509), que Ireneo "la menciona y la cita" en otro escrito, pero no dice que la cite como canónica ni como obra de Pablo. Tertuliano la atribuye a Bernabé y la manera como habla de ella muestra que no la tiene por canónica, *De pudic.* 20 (II, 1021). Debe decirse lo mismo del autor de los *Tractatus Origenis* (edic. Batiffol, París, 1900, p. 108). San Cipriano no la conoce, porque no solamente no hace uso de ella, sino que es de aquellos que afirman que Pablo escribió únicamente a siete Iglesias, *De exhort. mart.* 11 y *Testim. contra*

Jud. I, 20 (IV, 668 y 669). El Ambrosiaster y Pelagio la excluyen de sus comentarios a trece Epístolas paulinas. Nada nos indica que Victorino la haya comentado. En fin, el célebre catálogo del *Claromontanus* la omite, a no ser que la mencione bajo el nombre de Bernabé. Todos estos hechos son tanto más extraños cuanto que en el primer siglo San Clemente de Roma transcribe pasajes muy largos de la Epístola, aunque sin citarla expresamente. A fines del siglo cuarto subsistían aún las dudas de los Occidentales (San Jerónimo, *De viris ill.* 59 y *Comment. in Is.* VI, 2).

2. *Padres partidarios de la canonicidad y de la autenticidad.*—Los Orientales, que jamás han ténido dudas sobre la canonicidad de la Epístola, aceptando en general sin discusión la autenticidad, puesto que la citan bajo el nombre de Pablo, la comentan entre las otras cartas de Pablo y aun responden a los argumentos que se oponen al origen paulino. *Alejandría*: San Dionisio, *Epist. ad Fabian* 2 (X, 1297); San Pedro, *Epist. can.* 9 (XVIII, 485); San Alejandro, *De Ariana haer. epist.* I, 2 (XVIII, 557, 565); San Atanasio, *Serm. contra Arian.* II, 1, 6, 7 (XXV, 148, 153); Dídimo, *De Trinit.* I, 15 (XXXIX, 317); San Cirilo, *Thesaur. de Trin.* 4, 7 (LXXV, 37, 40); Eutalio, *Argum. in Epist. Pauli* (LXXXV, 776), etc. *Palestina*: San Cirilo de Jerusalén, *Catech.* X, 18; XV, 28; XVII, 20 (XXXIII, 684, 912 y 992); San Epifanio, *Haeres.* XLII, 12 (XLI, 812). *Capadocia*: San Basilio, *Adv. Eunom.* I, 14, 48 (XXIX, 345, 553); San Gregorio de Nacianzo, *Carm. de Script.* 135 (XXXVII, 474); Amfiloquio, *Ad Seleuc.* 308 (XXXVII, 1597); San Gregorio de Niza, *Adv. Eunom.* 1 (XLV, 364, 369). *Siria*: Concilio de Antioquía de 264 (Mansi, *Concil.* t. I, p. 1038); San Juan Crisóstomo. Teodoro de Mopsuesta y Teodoreto comentan la Epístola y afirman, en sus prefacios, que ella es de Pablo. Teodoreto (LXXXII, 673-676) es particularmente radical en esta materia. La traducción latina del comentario de Teodoro fue publicada por Swete, quien poseía algunos fragmentos en griego de ese escrito (LVI, 952). Debemos agregar a esta lista los nombres de los Padres que escribieron en siríaco: San Efrén (*Op. syr.*, t. I, p. 159; t. I, p. 30, etc.), quien defiende *ex professo* la autenticidad al principio de su comentario conservado en armenio y publicado en latín por los Mequitaristas de Venecia; y también S. Santiago de Nísibe (Galland, *Biblioth. Pat.*, t. V, p. XIII y XVI), así como la nueva escuela de Nísibe, según el testimonio de Junilio, *part. dic.*, *leg.* I, 6 (LXVIII, 19). — *Latinos*: San Hilario, *De Trinit.* IV, 11 (X, 104), etc.; Lucifer de Cagliari (XIII, 782); Faustino, *De Trinit.* 2 (VIII, 61); San Ambrosio, *De fuga saec.* 16 (XIV, 577), etc.; Rufino, *Symbol.* 37 (XXI, 374).

3. *Padres que aceptan la canonicidad con reservas sobre la autenticidad.* —Poco uso hacen de la Epístola los Padres apostólicos y sub-apostólicos, con excepción de Clemente. El ῥαντισμὸς αἵματος de Bernabé (V, 1) pudo ser tomado de I Pedro I, 2, tanto como de Hebr. XII, 24. Sin embargo, Policarpo (XII, 2) da a Cristo el título de *pontífice eterno* (véase Hebr. IV, 14), Justino (*Apol.* 12) el de *apóstol* (véase Hebr. III, 1) y el de *sacerdote según el orden de Melquisedec* (*Contra Tryph.* 113). En cambio, las reproducciones que hace Clemente son manifiestas: *Ad Corinth.* XXXVI, 1-5 (Hebr. I, 3-13), IX-X, XVIII (Hebr. XI) etc. Pero las citaciones tácitas de Clemente no esclarecen en nada el problema relativo al autor. Clemente de Alejandría, el primero que atribuye formalmente la carta a Pablo (en Eusebio, *Hist.* VI, 14, t. XX, 549 y 552) ve muy bien la dificultad de su tesis y da de esta dificultad una solución inaceptable. Es tan lata la noción de autor que da Orígenes (*Ibid.* VI, 25, t. XX, 584), que no se le puede colocar de plano entre los partidarios de la autenticidad. Las dudas de que habla Eusebio (*Hist.* III, 3, t. XX, 217) se refieren menos a la autenticidad que a la canonicidad. Después de haber dado San Filastro, *Haeres.* LXXXVIII (XII, 1199), un catálogo de libros canónicos en que figuran *trece* Epístolas de San Pablo, sin mencionar para nada la Epístola a los Hebreos, agrega casi en seguida, *Haeres.* LXXXIX (XII, 1200): "Otros, negando que la Epístola a los Hebreos tenga a Pablo por autor, la atribuyen ora al apóstol Bernabé, ora a Clemente, obispo de Roma, ora a Lucas el Evangelista". A continuación sostiene que si no es leída generalmente en las Iglesias, es a causa de las interpolaciones hechas por los herejes y de ciertos pasajes difíciles. Los extensos alegatos de Eutalio (LXXXV, 776) y de San Efrén a favor de la autenticidad muestran que había discusión. San Jerónimo repite hasta la saciedad que los Romanos y en general los Latinos no aceptan la Epístola y que no la creen de Pablo, *De vir. ill.* 59 (XXIII, 669), *In Is.* III, 2 (XXIV, 94): quam Latina consuetudo non recipit), *In Is.* VIII, 18 (XXIV, 121). Véanse *Epist.* LXXIII *ad Evang.* 3 (XXII, 678); *In Mat.* XXVI, 8-9 (XXVI, 192). Dice que San Pablo escribió solamente a *siete* Iglesias, *Epist.* LIII *ad Paulin.* 8 (XXII, 548: Paulus apostolus ad septem ecclesias scribit; octava ad Hebraeos a plerisque extra numerum ponitur); *In Zachar.* VIII, 23 (XXV, 1478). En lo personal parece que se desinteresa del problema, aunque cita la Epístola bajo el nombre de Pablo, *In Jerem.* VI, 31 (XXIV, 883: Hoc testimonio apostolus Paulus, sive quis alius scripsit Epistolam, usus est ad Hebraeos); *In Ephes.* II, 18 (XXVI, 475: Nescio quid tale et in alia Epistola, si quis tamen eam recipit, etc.); *In Tit.* II, 2 (XXVI, 578: Relege ad Hebraeos Epistolam Pauli apostoli, sive cujuscumque alterius eam esse putas, quia jam inter ecclesiasticas est recepta). El santo Doctor mantiene firmemente la canonicidad pero no concede sino poca importancia a la autenticidad, *Epist.* CXXIX *ad Dardan.* 3 (XXII, 1103): "Illud nostris dicendum est, hanc epistolam quae inscribitur ad Hebraeos non solum ab ecclesiis Orientis, sed ab omnibus retro ecclesiasticis Graeci sermonis scriptoribus, quasi Pauli apostoli suscipi; licet plerique eam vel Barnabae vel Clementis arbitrentur; et nihil interesse cujus sit, cum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur. Quod si eam Latina consuetudo non recipit", etc. Véanse *De vir. ill.* 5 (XXIII, 617); *In Is.* III, 9 (XXIV, 99). — San Agustín imitó, en el segundo período de su vida, la reserva de San Jerónimo. También él cree firmemente en la canonicidad, *De peccator. meritis et remiss.* I, 50 (XLIV, 137): "Ad Hebraeos quoque Epistola, quanquam nonnullis incerta sit, tamen quoniam... magis me movet auctoritas ecclesiarum orientalium quae hanc etiam in canonicis habent, quanta pro nobis testimonia contineat, advertendum est". Pero no parece conceder mucha importancia al punto de la autenticidad y en sus últimos escritos nunca toma partido categóricamente, *De civit. Dei* XVI, 22 (XLI, 500: In Epistola ad Hebraeos quam plures apostoli Pauli esse dicunt, quidam autem negant...). Lo curioso del asunto es que San Agustín no recurre jamás a los fallos de los concilios anteriores.

II. Citaciones del antiguo testamento

Es imposible consignar todas las reminiscencias y alusiones contenidas en la Epístola a los Hebreos; ciertos capítulos (por ejemplo el XI) están literalmente llenos de ambas cosas. Nosotros no hemos querido anotar más que las citaciones expresas hechas *con fórmula de citación;* pero hay todavía cierto número de citaciones que no por ser tácitas son menos textuales. Por ejemplo: III, 2-5 (Núm. XII, 7); III, 17-18 (Núm. XIV, 22.29); VII, 1-10 (Gen. XIV, 17-20); IX, 28 (Is. LIII, 12); X, 13 (Salmo CIX, 1, Setenta); X, 38 (Hab. II, 3-4); XII, 15 (Deut. XXIX, 18); XII, 28 (Deut. II, 4); XIII, 6 (Salmo CXVII, 6, Setenta).

En la siguiente lista se debe notar especialmente:

1/o. La gran variedad de las fórmulas de citación.

2/o. La completa ausencia de la fórmula γέγραπται γάρ, tan apreciada por Pablo.

3/o. La fuente ordinaria (Pentateuco y Salmos, más bien que Profetas).

4/o. Casi siempre es Dios mismo quien habla, en lugar del escritor citado. Las citaciones siguen habitualmente el texto de los Setenta, hasta en los casos

en que los Setenta difieren del texto hebreo. Tres, sin embargo, VI, 13-14 (citando a Gen. XXII, 16-17); IX, 20 (citando a Ex. XXIV, 8); X, 30 (citando a Deut. XXXII, 35) se apartan al mismo tiempo del texto hebreo y de los Setenta.

Citaciones expresas con fórmula de citación.

CAPÍTULO.	PASAJE CITADO.	FÓRMULA DE CITACIÓN.
I, 5a.	Salmo II, 7.	τίνι εἶπεν;
I, 5b.	II Reyes VII, 14.	καὶ πάλιν [εἶπεν]
I, 6.	Deut. XXXII, 43.	λέγει
I, 7.	Salmo CIII (CIV), 4.	λέγει
I, 8-9.	Salmo XLIV (XLV), 7-8.	πρὸς τὸν υἱὸν [λέγει]
I, 10-12.	Salmo CI (CII), 26-28.	καὶ [πρὸς τὸν υἱὸν λέγει]
I, 13.	Salmo CIX (CX), 1.	πρὸς τίνα... εἴρηκεν
II, 6-8.	Salmo VIII, 5-7.	διεμαρτύρατο δέ πού τις
II, 12.	Salmo XXI (XXII), 22.	οὐκ ἐπαισχύνεται... καλεῖν λέγων
II, 13a.	II Reyes XXII, 3.	καὶ πάλιν [λέγων]
II, 13b.	Is. VIII, 17-18.	καὶ πάλιν [λέγων]
III, 7-15.	Salmo XCIV (XCV), 7-11.	λέγει τὸ πνεῦμα
IV.	Salmo XCIV (XCV), 11.	καθὼς εἴρηκεν
IV, 4.	Gen. II, 2.	εἴρηκεν γάρ που
IV, 5.	Salmo XCIV (XCV), 11.	καὶ ἐν τούτῳ πάλιν
IV, 7.	Salmo XCIV (XCV), 7-8.	καθὼς προείρηται
V, 5.	Salmo II, 7.	ὁ λαλήσας πρὸς αὐτόν
V, 6.	Salmo CIX (CX), 4.	καθὼς καὶ ἐν ἑτέρῳ λέγει
VI, 13-14.	Gen. XXII, 16-17.	ὁ Θεὸς... ὤμοσεν... λέγων
VII, 11-13.	Salmo CIX (CX), 4.	ἐφ' ὃν λέγεται ταῦτα
VIII, 5.	Ex. XXV, 40.	φησίν
VIII, 8-12.	Jer. XXXI, 31-34.	μεμφόμενος λέγει
IX, 20.	Ex. XXIV, 6-8.	λέγων
X, 5-7.	Salmo XXXIX (XL), 7-9.	εἰσερχόμενος... λέγει
X, 15-16.	Jer. XXXI, 33-34.	μαρτυρεῖ τὸ πνεῦμα
X, 30a.	Deut. XXXII, 35.	οἴδαμεν τὸν εἰπόντα
X, 30b.	Deut. XXXII, 36.	καὶ πάλιν
XI, 18.	Gen. XXI, 12.	πρὸς ὃν ἐλαλήθη ὅτι
XII, 5.	Prov. III, 11-12.	ὡς υἱοῖς διαλέγεται
XII, 20.	Ex. XIX, 13.	τὸ διαστελλόμενον
XII, 21.	Deut. IX, 19.	Μωϋσῆς εἶπεν
XII, 26.	Ag. II, 6.	ἐπήγγελται λέγων
XIII, 5.	Deut. XXXI, 6-8.	αὐτὸς γὰρ εἴρηκεν

Tres citaciones expresas y una citación tácita son comunes a Pablo y a la Epístola: Gen. XXI, 12 (Hebr. VI, 13-14; Rom. IX, 7); Deut. XXXII, 35 (Hebr. X, 30; Rom. XII, 19); Salmo VIII, 5-7 (Hebr. II, 6-8; Ef. I, 22); Hebr. II, 3 (Hebr. X, 37; Gal. III, 11; Rom. I, 17).

III. Hipótesis acerca del autor o del redactor

1.—*San Bernabé, autor o redactor.*—Al testimonio formal de Tertuliano, *De pudic.* 20 (II, 1021: Volo ex redundantia alicujus etiam comitis apostolorum testimonium superducere. Exstat enim et Barnabae *titulus ad Hebraeos;* et utique receptior apud ecclesias *epistola Barnabae* illo apocrypho *Pastore* moechorum), podemos agregar al autor (¿Gregorio de Elvira?) de los *Tractatus Origenis* (edic. Batiffol, París, 1900, p. 108): "Sed et sanctissimus Barnabas: *Per ipsum offerimus,* inquit, *Deo laudis hostiam labiorum confitentium nomini ejus* (Hebr. XIII, 15)". Es discutido el testimonio del *Claromontanus;* pero la esticometría asignada a la *Epístola de Bernabé* cuadra a la Epístola a los Hebreos y no a la carta publicada bajo el nombre de Bernabé. Ya vimos arriba los textos de San Jerónimo y de San Filastro. Algunos críticos e historiadores católicos y protestantes (entre otros Fouard, Salmon y Zahn) aceptan esta hipótesis que parece que concuerda muy bien con los diversos datos sobre los cuales hay absoluta certidumbre.

2.—*San Lucas o San Clemente, autores o traductores.*—La hipótesis del traductor, imaginada por Clemente de Alejandría (en Eusebio, *Hist.* III, 38) es consignada por Eusebio (*Hist.* VI, 25) y por San Jerónimo (*De viris ill.* 5), sin alusión a Clemente. Orígenes piensa (en Eusebio, *Hist.* VI, 25) que Clemente o Lucas son, no los traductores, sino los redactores de la Epístola; y esta nueva hipótesis es mencionada por San Filastro (*Haeres.* 89), quien junta a Bernabé con los otros dos, y por San Jerónimo (*Epist. ad Dardan.* CXXIX, 3), quien nombra solamente a Lucas y a Bernabé. Muchos exégetas y críticos abrazan la hipótesis de Orígenes, concediendo sus preferencias ora a Lucas (Hug, Zill, Döllinger, Huyghe, etc.), ora a Clemente (Teodoreto, Eutalio, Bisping, Kaulen, Cornely, etc.), e invocando en cuanto al uno y en cuanto al otro ciertas afinidades de estilo que nos parecen muy problemáticas.

3.—*Apolo, autor o redactor.*—Haya sido o no Lutero el primero en pensar en Apolo, lo cierto es que su prestigio ha ganado adeptos a esta hipótesis, que, gracias al alegato de Bleek, fue por un tiempo la opinión

reinante entre los críticos protestantes. Se han unido a ella algunos católicos: Belser (*Einleitung in das N. T.*: 1901, p. 600-601), entre otros.

4.—*Aristión, autor.*—Esta hipótesis ha sido propuesta por J. Chapman O. S. B., *Ariston author of the Epistle to the Hebrews*, en la *Revista Benedictina*, t. XXII (1905), p. 49-62. Es enunciada de esta manera (p. 51): "I only ask that it be assumed here, for the sake of argument, that *the last twelve verses* (de Marcos) *are a composition by a single author* whose name is not of the slightest importance in this article. I then claim to be able to show that *this author is apparently also the writer of the Epistle to the Hebrews*". Por lo tanto, esta hipótesis descansa en otra hipótesis. Dom Chapman se empeña en probar que Aristión es indudablemente el autor verdadero del final de Marcos, pero todavía no vemos nosotros la demostración. Además, del estudio de dicho artículo no resulta para nosotros que el autor del final de Marcos y el de la Epístola a los Hebreos sean un solo y mismo personaje. En efecto, la base de la comparación es demasiado reducida para llegar a una conclusión firme.

5.—*Prisca o Priscila, autora, tal vez en colaboración con su marido Aquila.*—Esta genial idea ha hecho algún ruido, gracias a la notoriedad de Harnack, *Probabilia über die Adresse und den Verfasser des Hebräerbriefes* (en *Zeitschrift für neutest. Wiss.* 1900, p. 26-41). Belser la expone y la refuta (*Einleitung*, p. 611-615) más extensamente de lo que era necesario. Conviene abandonar estas conjeturas a su efímera suerte.

6.—*Silas o Silvano, autor.*—La candidatura de Silas ha conquistado partidarios a expensas de la de Apolo, desde que Riehm mostró que el primero tiene tantos derechos como el segundo —por lo demás puramente hipotéticos— para ser considerado como el autor de la Epístola.

7.—No hay que creer que los autores ya nombrados sean los únicos para quienes se reivindica la paternidad de la Epístola. Ramsay ha pensado en el diácono *Felipe* (en *Expositor*, junio de 1899); y en el círculo de San Pablo quedan todavía suficientes personajes para ejercitar la sagacidad de los críticos, sin que sea menester recurrir con Velch a San Pedro (*The authorship of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1899). Pero la mayor parte de los contemporáneos renuncian a descubrir al gran y misterioso anónimo: se contentan con proponer a un *Judío alejandrino*, es decir, a un escritor judío imbuido en eso que se ha convenido en llamar cultura alejandrina.

Creemos de nuestro deber transcribir, para terminar, el juicio del

docto P. Cornely, uno de los más firmes campeones de la autenticidad, entendida ésta en el sentido de que el Apóstol es el *auctor* pero no el *scriptor* de la Epístola (*Introd.*[2], t. III, 1897, p. 529): "Paulinam originem asserentes neque quaestionem hanc cum illa de canonicitate conjungimus, ut priore negata alteram negandam esse censeamus, neque sententiae illorum adversamur qui cum Paulo *auctore* alium ex viris apostolicis *scriptorem* epistolae agnoscunt. Namque *canonicitatem* epistolae non labefactari, etiamsi quis incertum esse ejus auctorem diceret, manifestum est consideranti non paucos esse libros canonicos, quorum auctores humani ignorantur... Erravit ergo Cajetanus, qui "nisi Pauli esset epistola, non perspicuam esse ejus canonicitatem" asseruit; ac profecto ad apostolicam ejus originem non attendentes ejus canonicitatem tueri possumus".

Con fecha del 24 de junio de 1914, la Comisión bíblica promulgó las tres decisiones siguientes: 1/o. Estudiadas la tradición de la Iglesia Oriental y la de la Iglesia Occidental a partir del siglo IV, y en vista de los documentos conciliares y del uso eclesiástico, se debe tener por canónica la Epístola a los Hebreos —lo cual es de Fe— y colocarla entre las cartas auténticas de Pablo. 2/o. Los argumentos alegados contra la autenticidad (exordio insólito, lenguaje, citaciones, divergencias) no bastan para invalidarla; y ciertos hechos de crítica interna, como las semejanzas de ideas y de palabras, la confirman. 3/o. Sin embargo, no es necesario pensar —*salvo ulteriori Ecclesiae judicio*— que no solamente la haya concebido y producido por entero el Apóstol bajo la inspiración del Espíritu Santo, sino que también le haya dado su forma actual (*ipsum eam totam non solum Spiritu Sancto inspirante concepisse et expressisse, verum etiam ea forma donasse qua prostat*).

De esta manera somos llevados a la distinción del fondo y de la forma, distinción que la mayor parte de los católicos de nuestros días sostienen con Orígenes. Tal es la conclusión de un largo estudio publicado por el P. Méchineau en la *Civiltà Cattolica* (febrero de 1916 a agosto de 1917). El P. Méchineau llama *estensore* a quien haya dado a la Epístola su forma actual; pero se contenta con exponer las diversas opiniones de los católicos, sin tomar partido.

APENDICE

ANALISIS DE LAS EPISTOLAS

El genio de Pablo está caracterizado —así lo piensan todos— por dos rasgos: el vigor dialéctico que sostiene una misma idea hasta el extremo, para examinarla bajo todos sus aspectos, y la tensión de un espíritu que se abstrae por completo en el sentimiento o en el pensamiento del instante. Una alma de este temple no puede dejar de imprimir en sus obras un sello de unidad. Y esto es, en efecto, lo que más llama la atención en los escritos del Apóstol. Sus digresiones no son algo inútil: son debidas al deseo de resolver alguna dificultad que surge a mitad del camino o de esclarecer algún punto necesario para la inteligencia de la tesis. Agotado el tema accesorio, Pablo entra de nuevo en la materia principal con una palabra de atención más bien que por una transición explícita, o vuelve a su punto de partida por medio de una especie de razonamiento que repite lo ya dicho. Por lo cual, teniendo en cuenta la libertad de movimientos del género epistolar y sin querer sujetar todo a un cartabón estricto, importa más que nada no perder nunca de vista la idea fundamental.

¿Habrá necesidad de advertir que la idea central de las Epístolas no es siempre una tesis? Esa idea es a veces el propósito de inspirar tal o cual sentimiento o de obtener determinado objeto. La frase que los teólogos separan a veces intencionalmente del contexto, para ocuparse de ella casi de una manera exclusiva, como si allí estuviera la quintaesencia misma de la Epístola, no es a menudo más que un incidente cuya supresión casi no trastornaría la estructura de la carta. Así ocurre, por ejemplo, con el gran texto cristológico de la Epístola a los Filipenses, con los pasajes de las Epístolas a los Corintios sobre la necesidad de la Gracia y aun, en menor grado, con los versículos de la Epístola a los Romanos sobre el pecado original y sobre la predestinación. Por lo menos, el texto dogmático está subordinado en general a la idea central, de donde resulta, para el lector atento, el deber de colocarlo en su cuadro natural.

Se ha tratado aquí de desprender el pensamiento de Pablo de las ideas accesorias que lo abruman, de reducirlo a sus elementos esenciales, a fin de mostrar mejor su desarrollo y encadenamiento. Es difícil escapar por completo de la acusación de arbitrariedad y de unilateralidad, por no tener una misma idea el mismo grado de importancia a los ojos de todos

los lectores. Pero era indispensable concretarse a ciertos límites y sacrificar algo, so pena de transcribir íntegramente el texto de las Epístolas.

Quisimos en un principio conservar, lo más que fuera posible, los términos propios de San Pablo, por la persuasión de que esos términos casi nunca tienen un equivalente exacto. Nada más que procediendo así nos habríamos visto obligados a recargar nuestro resumen con un continuo comentario, para que no se quedaran sin entender los lectores que no hubieran estudiado con anticipación la terminología del gran Apóstol. Eso hubiese sido faltar a nuestro objeto y quitar a nuestro análisis el único mérito que ambicionamos: orientar en un instante al lector y guiarlo en el oscuro dédalo de las argumentaciones complejas.

Por razones de orden práctico, vamos a seguir el acostumbrado por nuestras Biblias. Pero conviene recordar el orden cronológico y no olvidar el lugar respectivo de los diversos grupos de cartas:

I.—Primera y segunda a los Tesalonicenses.

II.—Grandes cartas (primera y segunda a los Corintios, carta a los Gálatas, carta a los Romanos).

III.—Cartas de la cautividad (Filemón, Colosenses, Efesios, Filipenses).

IV.—Pastorales (primera a Timoteo, Epístola a Tito, segunda a Timoteo).

V.—Epístola a los Hebreos.

I.—EPISTOLA A LOS ROMANOS

El *plan* de la parte *dogmática* (I-XI) es muy regular. La *parénesis* (XII-XVI) forma un todo aparte, sin liga con el resto.

La *suscripción* (I, 1-7) encierra, con algunas nociones sobre el apostolado, los elementos de una Cristología sucinta.

La *entrada en materia* (8-17) contiene, en forma de acción de gracias, el elogio de la Fe de los Romanos, la expresión del vivo interés que el Apóstol siente por ellos y, en fin, el enunciado de la tesis.

Proposición: "El Evangelio es un agente de Dios para la salvación de todo creyente, del Judío primero y también del Griego; porque la justicia de Dios se revela allí de la fe en la fe, según que está escrito: Pero el justo vivirá de su fe" (16-17).

La *división* de la parte doctrinal se saca de esta frase: *El Evangelio es un instrumento de salvación para todos los creyentes sin excepción, comenzando por los Judíos*. El Apóstol establece primeramente que la verdadera Justicia deriva, no de la naturaleza ni de la Ley, sino del Evangelio (I-IV); explica en seguida la liga de causalidad que existe entre la Justicia, salvación inicial, y la salvación consumada y definitiva (V-VIII); y deshace, en fin, la objeción de la incredulidad de los Judíos que parece destruir su aserto: "Al Judío primero y también al Griego" (IX-XI).

PRIMERA PARTE

EL EVANGELIO INSTRUMENTO DE SALVACIÓN PARA TODOS LOS HOMBRES.

Primera Sección.

La verdadera Justicia deriva solamente del Evangelio (I-IV).

I. Esta Justicia no se halla fuera del Evangelio (I, 18-III, 20).

1. *Los Gentiles no la han tenido* (I, 18-32).—Ciertamente han conocido a Dios, cuyos Atributos se reflejan en este mundo sensible (18-20); pero, lejos de rendirle los honores y la adoración que le deben, han prostituido esa adoración y esos honores a las más viles criaturas (21-24). Por lo cual Dios les devuelve afrenta por afrenta: ellos mismos serán los ejecutores de las divinas venganzas y se cubrirán mutuamente de oprobio por los fuegos impuros en que están abrasados (24-27). Dios los entrega al sentido réprobo de ellos y los deja caer en los más ignominiosos desórdenes (28-31).

No solamente violan la ley de la Naturaleza, sino que aplauden a los que la violan, por un exceso de malicia (32, texto griego).

2. *No la han tenido los Judíos* (II, I-III, 20).—*A*) *Sus mayores luces no les impiden imitar a los paganos,* objeto de sus desprecios (II, 1-3). De esta manera se amasan un tesoro de cólera ante el Juez incorruptible (4-12). Porque no es el conocimiento sino la observancia de la Ley lo que justifica (13), puesto que los paganos, también ellos, tienen una luz interior que hace las veces de Ley (14-16). Los Judíos son tanto más inexcusables cuanto menos pueden pretextar ignorancia; y la Ley, de que están tan orgullosos, se vuelve contra ellos para acusarlos (17-24). — *B*) *La circuncisión no sirve de nada sin la observancia de la Ley* (25-29). Esta afirmación no anula de ninguna manera la prerrogativa honorífica de los Judíos y únicamente logra hacer resaltar mejor la Fidelidad de Dios con relación a ellos (III, 1-8). Por lo que se refiere a la verdadera Justicia, Judíos y Gentiles están igualmente desprovistos (9). La Escritura lo prueba sobradamente, en particular en cuanto a los Judíos (10-18). De esta suerte, nadie podrá gloriarse delante de Dios (19-20).

II. El Evangelio la promete y la da, según las profecías.

1. En un magnífico cuadro de conjunto, Pablo nos muestra *en el Evangelio todas las causas de la justificación*: la causa *eficiente,* Dios Padre; la causa *meritoria,* la Sangre de Cristo; la causa *instrumental,* la Fe; la causa *formal,* la Justicia de Dios comunicada al hombre; la causa *final,* la resplandeciente manifestación de la Justicia Inmanente de Dios (21-26). Conclusión: El hombre es justificado por la Fe sin las obras de la Ley; y esto es verdadero tanto respecto a los Gentiles como respecto a los Judíos, porque Dios es el Dios de los unos y de los otros (27-30).

2. No hay en ello, por otra parte, nada que no sea *conforme a la Escritura* (III, 21 y 31). Abraham fue justificado por la Fe y no por las obras. Si hubiese sido de otra manera él habría podido gloriarse; pero no: su justificación es gratuita y Dios le da la justicia en recompensa de la fe que no equivale a la Justicia (IV, 1-5). David, que aspira a ser justo, no cuenta tampoco consigo mismo sino sólo con Dios (6-8). Lo que prueba que la Justicia no depende de la circuncisión es que Abraham fue declarado justo antes de ser circunciso (9-12). El fue igualmente constituído heredero de las bendiciones divinas y padre de los creyentes antes de la aparición de la Ley; de manera que esas bendiciones no pueden depender ahora de la Ley, porque esto sería anular las promesas hechas independientemente de ella (13-22). Así es que todas las bendiciones pasarán a la posteridad espiritual de Abraham por el medio que lo hizo depositario de ellas, es decir, por la Fe (23-25).

Segunda Sección.

Certidumbre de nuestra Esperanza (V-VIII).

Esta sección (V-VIII) comienza y termina de la misma manera, con la afirmación de que nuestra esperanza es cierta: "La esperanza no desfallece" (V, 5) y: "Nosotros somos salvos en esperanza" (VIII, 24). Dos grandes *divisiones*: Supresión de los obstáculos (VI-VII) y razones positivas de esperar (VIII).

Exposición del tema (V, 1-11).—Justificados, tenemos la paz, el paso libre para llegar hasta Dios, partiendo de la Esperanza (V, 1-2), fortificada por las tribulaciones (3-4), garantizada por el Don del Espíritu Santo (5) y por la Muerte de Cristo (6-8).

Si Jesús murió por nosotros cuando éramos pecadores, ¡cuánto más nos hará vivir de su vida ahora que somos justos (9-11)!

I. Supresión de los obstáculos que frustran nuestra Esperanza: el pecado, la muerte, la carne coaligada con la Ley (V, 12-VIII, 11).

1. *El pecado es vencido* (V, 12-22).—Por la falta de Adán había invadido el pecado al mundo, trayendo a la muerte como séquito (12); porque la muerte no es el castigo de los pecados actuales, puesto que hiere también a los que no han prevaricado (13-14). Pero el nuevo Adán nos devuelve con creces lo que el primero nos arrebató (15-17). Todos los hombres son constituidos pecadores por la desobediencia de Adán; todos serán constituidos justos por la obediencia de Cristo (18-19). En vano la Ley multiplica el pecado, porque la Gracia sobreabunda (20); ya terminó el reino del pecado y empieza el de la Justicia (21).

2. *La muerte es vencida* (VI).—El Bautismo —muerte y sepultura místicas— nos comunica la vida de Cristo en toda su amplitud: vida del alma por la Gracia, vida del cuerpo por el germen de gloriosa resurrección (VI, 3-7). De aquí la obligación de mantener esta muerte mística, prenda de vida eterna (8-14), y de sustraernos cada vez mejor al imperio del pecado, consagrándonos voluntariamente al servicio de la Justicia, conforme a los compromisos contraídos en el Bautismo y a las exigencias de nuestra nueva naturaleza (15-23).

3. *La carne es vencida y la Ley, auxiliar inconsciente del pecado y de la carne, es abolida* (VII, I-VIII, 11).

A) *Muerte de la Ley al cristiano o del cristiano a la Ley.*—La muerte es el término de la obligación (VII, 1); así, en el matrimonio, la muerte de uno de los dos cónyuges deja al otro en libertad (2-3). Pues bien, la incorporación a Cristo es la muerte mística del cristiano que lo libra de toda sujeción respecto a la Ley (5-6).

B) *¿Por qué es abolida la Ley?*—No es que la Ley sea pecado, pero hace conocer el pecado (7); el pecado se sirve de ella para inspirar los malos deseos (8). El pecado, que dormitaba, recobra vigor gracias a la Ley y por ella priva al hombre de la vida del alma (9-11). La Ley es buena en sí, pero el pecado abusa de ella para producir la muerte (12-13). La causa última de ella es nuestra corrupción nativa (14). Yo no hago lo que quisiera y hago lo que no quisiera: prueba de que es el pecado —elemento extraño injertado en mi naturaleza— quien opera en mí el mal (15-20). Hay en mí dos leyes: la de la razón, que aprueba el bien; y la de los miembros o del pecado, que inclina al mal: ¡triste dualismo que sólo la Gracia puede curar (21-25)!

C) *La carne misma es ahora impotente.*—Por la incorporación a Cristo, el cristiano domina a la ley del pecado y de la muerte (VIII, 1-2). Cristo nos confiere, al morir por nosotros, el poder de alcanzar la Justicia que la Ley Mosaica no había podido dar (3-4). Indudablemente dura todavía la lucha entre la carne y el espíritu, lucha incesante, implacable (5-8); pero la presencia del Espíritu nos asegura la victoria; la presencia del Espíritu es una prenda cierta de vida, para el alma y para el cuerpo (9-11).

II. Fundamentos inmutables de nuestra esperanza (VIII, 12-39).

1. *La creación entera predice nuestra futura glorificación.*—La creación estuvo en otro tiempo sujeta a su pesar al hombre pecador (18-19), pero con la seguridad de que sería liberada un día con el hombre mismo (20). Por lo cual espera con impaciencia su glorificación y la nuestra (21-22).

2. *El Espíritu Santo nos la garantiza.*—El nos pone en los labios la palabra Pa-

dre (15); de esta manera atestigua nuestra filiación adoptiva (16) y, consiguientemente, nuestra calidad de herederos, siempre que participemos de la Pasión de Cristo, a fin de tener parte en su Gloria (17-18). Las primicias del Espíritu son las arras de la bienaventuranza (23-25); el Espíritu nos inspira deseos de dicha que no pueden frustrarse (26-27).

3. *Dios Padre nos la promete.*—El hace que todo concurra al bien de los justos (28); en los designios del Padre se encadenan todos los efectos de la predestinación, desde la vocación a la Fe hasta la Gloria del Cielo (29-30). Y si Dios está a nuestro favor, ¿qué hemos de temer (31-33)?

4. *Jesucristo nos la merece y nos la tiene en reserva.*—Muerto y resucitado por nosotros, Cristo está ahora sentado a la diestra del Padre a fin de interceder por nosotros (34). Nada hay, ni en el Cielo ni en la tierra, que pueda separarnos del amor que Jesucristo nos tiene (35-39).

Tercera Sección.

Incredulidad de los Judíos (IX-XI).

Pablo reconoce el hecho con un dolor indecible (IX, 1-3); enuncia las nueve prerrogativas de los Judíos, sin restarles valor (4-5); pero: 1. la objeción no perjudica en nada a la Fidelidad ni a la Justicia de Dios.—2. La reprobación de los Judíos es culpa de ellos.—3. Esa reprobación, parcial y momentánea, es permitida para fines sapientísimos.

I. Ni la Fidelidad ni la Justicia de Dios están en esto comprometidas (IX, 6-29).

1. *La Fidelidad de Dios.*—Dios había hecho promesas a Israel, al *linaje* de Abraham; pero no todos los descendientes de Abraham o de Jacob tienen derecho a ese título (6-7). Entre los hijos de Abraham, sólo Isaac es el heredero de las promesas (8-9); se hace una nueva selección entre los hijos de Isaac, elección puramente gratuita (10-12), en cuya virtud son tratados de muy diferente manera los Idumeos y los Hebreos culpables (13).

2. *La Justicia de Dios.*—Acusar a Dios de injusticia es una impiedad (14). No hay injusticia en no conceder un favor puramente gratuito, como el que reclamaba Moisés (15). Desde este punto de vista, todo depende de la liberalidad de Dios y nada de los esfuerzos del hombre (16). Tampoco hay injusticia en castigar a los criminales, tales como Faraón, y en no acordarles la Gracia *eficaz* de la conversión (17). Desde este nuevo punto de vista, Dios hace Misericordia a quien quiere y endurece a quien quiere endurecer (18). Si se objeta que entonces Dios no tiene razón para quejarse del hombre (19), primeramente el hombre no tiene jamás el derecho de echarle la culpa a Dios, porque es absurdo que la obra insulte al obrero (20), no teniendo éste que rendir cuentas a su obra (21); en segundo lugar, Dios puede sin injusticia soportar pacientemente a los pecadores que se disponen para la perdición, a fin de hacer brillar las maravillas de su Gracia en los justos que El ha preparado para la Gloria (22-23). Y esto es cabalmente lo que Dios hace, según Oseas, a favor de los Gentiles (24-26) y también a favor del *resto* de Israel, como lo había predicho Isaías (27-29).

II. Los Judíos son responsables de su reprobación (IX, 30-X, 21).

Queriendo conquistar la Justicia por sus propios esfuerzos (IX, 30-31), los Judíos se han obstinado en la piedra de escándalo (32-33). Su celo es sincero pero mal iluminado (X, 1-2). Ignoran lo que es la verdadera Justicia y olvidan que Cristo es la finalidad de la Ley, el único autor de la salvación (3-4). Insensatos y desdichados, ¡se empeñan en un camino impracticable, siendo tan fácil el camino de la Fe! No se trata ni de subir al Cielo, ni de bajar a los abismos; basta con creer de corazón en el Señor Jesús y confesarlo con la boca (5-11). Ya no hay diferencia entre el Judío y el Griego: cualquiera que confiese el nombre del Señor será salvo (12-13).—Que los Judíos no pretexten ignorancia: la voz de los Apóstoles ha resonado hasta en los confines del mundo (14-18). Los Judíos se han negado a oírla (16); y su incredulidad, predicha por Moisés (19), es deplorada ya por Isaías en los Judíos de su época (20-21).

III. La reprobación de ellos, parcial y momentánea, es providencial (*XI.*)

1. *Parcial.*—Dios no ha rechazado a *su pueblo*, porque hay cristianos entre los Judíos (XI, 1-2): existe, como en el tiempo de Elías y a pesar de la infidelidad general, un grupo de hombres fieles a Jehová (3-4): como en todas las épocas de la historia judía, hay un *resto* salvado por la Gracia (5-6). Los demás han sido cegados, según las palabras proféticas de Moisés y de David (7-10).

2. *Momentánea y providencial.*—La caída de ellos, permitida por Dios para llevar a los Gentiles a la Fe, no es definitiva (11). El retorno de ellos a Dios será mucho más fecundo en frutos de salvación que dicha defección (12 y 15). Con esta mira, Pablo no omite ningún medio para ganar a algunos (13-14).—Si las ramas del árbol silvestre (los Gentiles) han sido injertadas en la oliva castiza (el pueblo de Dios), mientras que las ramas naturales (los Judíos) eran quitadas, ¿cuánto más fácilmente serán injertadas de nuevo estas últimas, si se convierten, y serán rechazadas las primeras, si son infieles (16-24)?—Israel no está cegado más que por un tiempo: su conversión final está predicha por los profetas (25-27). Dios, que no se arrepiente de sus favores, lo ama siempre a causa de los patriarcas (28-29); y medita designios de Misericordia tanto a favor de los Judíos como de los Gentiles (30-32). ¡Oh profundidad de los Consejos Divinos (33-36)!

SEGUNDA PARTE

CONCLUSIÓN Y MORAL

La parénesis, que no parece que sea especialmente apropiada a la tesis de los once primeros capítulos, tampoco parece motivada por la situación particular de la Iglesia de Roma. Tal vez haya querido Pablo unir a la más completa exposición de su doctrina sobre la Gracia el tratado más amplio de su moral social.

I. Preceptos generales de moral social (XII-XIII).

1. *Deberes recíprocos de los cristianos como miembros del Cuerpo Místico.*—Ha-

biendo enunciado de paso los dos principios de la Moral Cristiana: la nueva naturaleza fuente de nuevas obligaciones y la Voluntad de Dios manifestada en el Evangelio (XII, 1-2), el Apóstol recuerda brevemente su teoría del Cuerpo Místico, más extensamente explicada a los Corintios. Miembros de un solo cuerpo, nosotros somos miembros los unos de los otros (3-5), con diferentes funciones según los diferentes carismas, todos los cuales son para el bien común (6-8). Los deberes que de ello se desprenden pueden resumirse en una palabra: caridad fraterna (9-10); las aplicaciones inmediatas son: olvidarse uno de sí mismo (11-12), hacerse uno todo para todos (13-16), devolver bien por mal (17-21).

2. *Deberes para con la autoridad.*—La autoridad viene de Dios (XIII, 1); resistir a la autoridad es resistir a Dios mismo (2) y exponerse al justo castigo del príncipe que no en vano empuña la espada (3-4). La conciencia y el temor nos predican la misma sumisión (5). Paguemos, por lo tanto, el tributo al soberano, como a representante de Dios, y, en general, demos a cada quien lo que le es debido (6-7).

3. *El precepto de la Caridad, compendio de nuestros deberes sociales.*—La única obligación del cristiano es la caridad (8). Todos los mandamientos se encaminan a este precepto y en este sentido se puede decir que la caridad es el cumplimiento de toda la Ley (9-10).—El tiempo apremia; ya viene el día; huyamos de las tinieblas; revistámonos de Cristo (11-14).

II. Aplicación del precepto de la caridad (XIV, 1-XV, 13).

Que la caridad reine entre el cristiano instruido y "el débil en la fe", el cual se abstiene de ciertas carnes y guarda ciertos días (XIV, 1-2, 5). Este no debe despreciar al otro, pues no puede considerarlo como menos perfecto y el primero no debe *juzgar* al escrupuloso (3-4). Ambos obran con la mira de agradar al Señor (6-8); ambos dependen solamente del juicio de Cristo, en cuyo tribunal compareceremos todos (9-13).—En teoría, quien tiene la razón es el cristiano instruido para quien ningún alimento es impuro (14). Pero la caridad (15), el bien de la paz (16-18), la edificación (19) pueden exigir de nosotros algunos sacrificios (20). Es algo laudable el privarse aun de carnes y de vino, si a este precio se evita el escándalo de los débiles (21-23).—A ejemplo de Cristo, los fuertes deben soportar pacientemente a los débiles (XV, 1-3). Ojalá puedan penetrarse bien los Romanos de esta abnegación que Cristo nos enseña tan elocuentemente (4-7), El, ¡que abraza con un mismo amor a los Judíos y a los Gentiles (8-13)!

La *conclusión*, más extensa que lo que era de esperarse, comprende comunicaciones de orden personal, una larga cadena de saludos y recomendaciones diversas.

1. *Comunicaciones de orden personal.*—El Apóstol se excusa de haber escrito tan libremente a los Romanos cuya instrucción conoce él muy bien (XV, 14-15), pero es que se debe a todos los Gentiles (16-19). Sin duda se ha impuesto la norma de no construir sobre los cimientos de otro (20-21), y esto es lo que hasta ahora le ha impedido ir a Roma (22); pero ahora que está concluida su obra en Oriente, irá a España, pasando por Roma (23-25), tan luego como haya llevado a Jerusalén el fruto de las colectas (26-29). Suplica a todos los fieles que pidan al Cielo por el feliz éxito de esta misión (30-33).

2. *Saludos.*—Pablo recomienda vivamente a Febe, quien, según todas las apa-

riencias, debió ser el escogido para llevar la carta a su destino (XVI, 1-2). A continuación saluda, con una palabra de elogio para cada uno, a un gran número de personas y de familias cristianas (3-16).

3. *Recomendaciones diversas.*—*A*) Apartar a los revoltosos y a los seductores (17-18).—*B*) Los compañeros de Pablo envían sus saludos a sus hermanos de Roma (21-24).—*C*) Para terminar, *doxología* solemne (25-27).

II.—PRIMERA EPISTOLA A LOS CORINTIOS

Cada uno de los nueve o diez puntos tratados en esta Epístola carece de conexión con el resto y podría formar una carta aparte. Se observa, sin embargo, que los seis primeros capítulos se refieren a los desórdenes de que Pablo tuvo conocimiento por medio de terceros; mientras que en los diez últimos el Apóstol resuelve casos de conciencia propuestos en su mayor parte, si no en su totalidad, por los Corintios mismos. De esta manera tenemos un principio de *división* un poco inseguro, un poco artificial, pero suficiente para nuestro objeto.

La *suscripción* (I, 1-3), en la cual Sóstenes está asociado a Pablo, es más solemne que de ordinario. La Epístola está dirigida no solamente a la Iglesia de Corinto, sino a "todos aquellos que invocan el nombre de Nuestro Señor Jesucristo", cualquiera que sea el lugar en que vivan.

La *entrada en materia* (I, 4-9) contiene, en forma de acción de gracias, un caluroso elogio de los Corintios. El Apóstol anhela que Dios perfeccione su obra en ellos y este deseo lo conduce de la mano a su primera advertencia.

PRIMERA PARTE

LOS DESÓRDENES (*I-VI*).

I. Pandillas e intrigas (I-IV).

Los Corintios toman partido por tal o cual predicador (I, 10-12). Pablo manifiesta su indignación por ello (13); se alegra de no haber bautizado casi a nadie en Corinto y de no haber predicado allí más doctrina que la de la Cruz, a fin de que nadie se escude con su nombre para fomentar las facciones (14-17).—Tiene en cuenta dos cosas al reprender ese desorden: 1, justificar su propia manera de obrar y restablecer su legítima autoridad; 2, mostrar en general lo irracional de esas banderías.

1. *Lo personal.*—*A*) *Excelencia de la doctrina de la Cruz predicada por Pablo.*—El *verbum crucis*, locura a los ojos del mundo, es sabiduría para los elegidos (18). Dios se complace en confundir "la sabiduría del mundo", salvando a los creyentes por "la locura de la predicación" (19-21). La Cruz, objeto de escarnio para los Griegos ávidos de sabiduría, objeto de escándalo para los Judíos deseosos de milagros, manifiesta a todos los creyentes, sean Griegos o Judíos, el Poder y la Sabiduría de Dios (22-24): la Sabiduría, puesto que la Cruz triunfa de lo que parece sabio; el Poder, porque ella abate lo que parece poderoso (25). Allí están, como testimonio, los Corintios, desprovistos de las cualidades que el mundo estima y por quienes, sin embargo, Dios confunde al mundo (26-28). De manera que nadie podrá gloriarse sino en el Señor (29-31).

B) Justificación de la conducta de Pablo.—El no ha querido saber más que a Jesucristo crucificado (II, 1-2): ha desdeñado las habilidades de la sabiduría humana, a fin de que la Fe de los Corintios descanse en Dios solo (3-5). No es que él ignore la verdadera sabiduría, desconocida para los príncipes de este siglo e inaccesible para todo ojo humano (6-9), sino que el Espíritu Santo, que escruta las profundidades de Dios, la ha revelado a los Apóstoles (10-12). Llegado el caso, él sabe predicarla, sin mezclarla con las escorias de la sabiduría mundana, reservándola para los hombres *espirituales*, que son los únicos capaces de comprenderla (13-16). Y los Corintios son todavía niños en la Fe y necesitan la leche de los niños (III, 1-2); todavía son carnales, son *hombres*, en una palabra (3), como lo muestran por el modo de portarse (4).

2. *Asunto de orden general.—Los causantes de las banderías desconocen el papel de los apóstoles.—A) Los apóstoles son los cooperadores de Dios.*—Los apóstoles trabajan jerarquizadamente, cada quien en su esfera; pero Dios es propiamente el único obrero, porque sólo El construye el edificio, sólo El hace crecer la mies (5-8). Por lo tanto, los fieles son el campo del Agricultor Celestial, el Templo del Divino Arquitecto (9). Como peones de Dios, los obreros apostólicos son una misma cosa (8). Sin embargo, de ello no se sigue que no tengan ni deberes ni responsabilidades: *a)* Hay quienes agregan al cimiento (a la doctrina de Cristo predicada por Pablo) materiales preciosos, oro, plata y mármol: cada uno de ellos recibirá una recompensa proporcionada a su trabajo (10-12; véanse 8 y 14).—*b)* Otros emplean en la construcción madera, heno, paja, materiales viles y perecederos: el fuego del juicio les destruirá su obra y no podrán salvarse ellos mismos sino a través del fuego (13-15).—*c)* Y hay otros, en fin, que, en lugar de construir, conmueven y arruinan el Templo de Dios por sus propias doctrinas, que son perversas: Dios, a su vez, los perderá (16-17).

B) Los apóstoles son para los fieles y los fieles son para Cristo (21-23). Luego es necedad y locura el sujetarse a un hombre (18-21).

C) Los apóstoles son los dispensadores de los Misterios de Dios (IV, 1). Por lo tanto, deben ser fieles a su misión y estar sujetos a Aquel que los comisiona (2). Pero a los hombres no toca juzgarlos. Pablo desprecia esos juicios prematuros (3); y evita juzgarse a sí mismo, aunque no tenga conciencia de haber faltado a su deber; no quiere depender más que del juicio de Dios (4-5).—Aquí condena Pablo sin ambages, y no en términos velados, la conducta de los Corintios (6-7); opone las exigencias de los fieles a las tribulaciones de los apóstoles, expuestos al escarnio universal (8-13); les recuerda que él es el padre de ellos en la Fe (14-16) y que sabrá usar con ellos, según se necesite, de severidad o de dulzura (17-21).

II. Tolerancia respecto al incestuoso (V).

Un cristiano había contraído con su madrastra un matrimonio que aun a juicio de los paganos era ilícito (V, 1). Pablo se asombra y se indigna de que ese hombre no haya sido arrojado de la Iglesia (2). Se imagina a sí mismo en medio de los fieles, entregando a Satanás el cuerpo del culpable para salvar su alma de la condenación (4-5). Quiere que la Iglesia sea un *ázimo* y que suprima la vieja levadura, es decir, el escándalo (6-8).—El Apóstol se aprovecha de la oportunidad para deshacer una equivocación. En una carta anterior, había prohibido todo trato con los fornicadores (9). No hablaba el Apóstol de los paganos, sino de los cristianos de mala vida con los cuales no quería que se mantuvieran ni siquiera las relaciones ordinarias de la mesa y de sociedad (10-11). A Dios correspondía el juzgar a los infieles (12-13).

III. Procesos en los tribunales paganos (VI).

Pedir justicia a los injustos —tal era el nombre corriente de los paganos— era algo contrario a toda razón (VI, 1). Que se tome por jueces a cristianos, quienes un día juzgarán al mundo y a los ángeles mismos (2-3). Tan pequeños son esos intereses materiales, que convendría encomendarlos a los miembros ínfimos de la Iglesia (4). Pero no; en Corinto hay hombres capaces de ejercer el arbitraje (5). Los procesos entre hermanos son por sí mismos un abuso; pero lo intolerable es hacer que los juzguen los infieles (9). Más valdría sufrir la injusticia. ¿Qué debe decirse de quien la comete (7-8)? Sabedlo bien: los pecadores no entrarán al Reino de los Cielos (9-10). Vosotros estáis regenerados: ¡que vuestra vida corresponda a vuestra nueva condición (11)!

El asunto de los procesos puede ser considerado como un paréntesis. Pablo vuelve, sin transición, a lo del incestuoso y combate el falso principio de que: Todo está permitido al cristiano (12). No, no todo está permitido; y la fornicación es intrínsecamente mala por tres razones:

A) Es una injusticia, porque el cuerpo pertenece al Señor que lo destina a la resurrección gloriosa (13-14).—*B)* Es un sacrilegio, porque nosotros somos los miembros de Cristo: quien atenta contra su propio cuerpo prostituye un miembro de Cristo (15-18).—*C) Es una profanación*, porque nosotros somos el Templo del Espíritu Santo (19-20).

SEGUNDA PARTE

EL CASO DE CONCIENCIA.

Primer punto.

Matrimonio y Celibato (VII).

En principio, es mejor abstenerse de las relaciones sexuales, pero el peligro de incontinencia viene a modificar este principio (VII, 1).

1. *Relaciones conyugales.*—Son de aconsejar para evitar el peligro de impureza (2); son obligatorias para cumplir el deber conyugal (3), porque cada uno de los esposos pertenece a su cónyuge (4). Pero la abstención es lícita si tiene lugar: *a)* por común acuerdo; *b)* por un fin honesto, *c)* por un tiempo limitado (5). Al permitir el Apóstol las relaciones conyugales, no las impone (6), pues, por lo contrario, desea para todo mundo el don de la continencia (7).

2. *Indisolubilidad del matrimonio.*—Menos perfecto que el celibato, el matrimonio es de aconsejarse, sin embargo, para evitar la incontinencia (8-9). El Señor lo instituyó absolutamente indisoluble, pues ninguno de los cónyuges puede repudiar al otro. Si acaso se separan, les está prohibido contraer un nuevo matrimonio (10-11).

3. *Privilegio Paulino.*—El matrimonio contraído en la infidelidad subsiste cuando uno de los cónyuges abraza la Fe (12-14); pero si la parte infiel se separa, el fiel recobra su libertad y puede usar de ella sin escrúpulo (15-16). Esto no deroga el principio general de que se debe permanecer en el estado en que cada quien se hallaba al recibir el Evangelio (17). Circuncisos o incircuncisos, ¡qué importa! (18-20). Esclavo

u hombre libre, todo es igual desde el punto de vista del cristiano (21-23). En resumen, que cada uno permanezca en el puesto en que lo halló la Fe (24).

4. *Excelencia de la virginidad.*—El principio general se aplica a las personas no casadas de los dos sexos (26-27). No es que el matrimonio no sea perfectamente lícito, sino que expone a las tribulaciones de la carne (28). La figura de este mundo pasa; es menester usar del mundo sin ligarse a él (29-31). Pablo quisiera que sus neófitos estuvieran libres de solicitudes (32): tal es la ventaja de la virgen y del célibe que no piensan más que en las cosas de Dios, mientras que las gentes casadas son zarandeadas por mil cuidados terrenos (33-34). Al hablar de esta manera, Pablo piensa únicamente en alejar los obstáculos que ponen trabas al ejercicio de la piedad (35).—Si alguno teme la deshonra de la virgen que tiene a su cuidado y juzga a propósito casarla, puede hacerlo sin pecado (36-37). Por lo demás, en igualdad de circunstancias, el padre que casa a su hija obra bien y guardándola virgen obra mejor (38).

5. *El estado de viudez.*—A la muerte del marido queda en libertad la mujer para volver a casarse, con tal que sea con un cristiano (39). Pablo es de parecer que ella hará mejor permaneciendo viuda y está seguro de que su parecer es conforme al espíritu de Dios (40).

Segundo punto.

Las víctimas inmoladas a los ídolos (VIII-X).

1. *Principios generales.*—Para la vida práctica no basta la ciencia teórica: es necesaria una ciencia que se inspire en la caridad (VIII, 1-3). En sí, el idolotito no es nada (4), puesto que no hay más que un solo Dios a cuyo dominio nadie puede sustraerse (5-6). Pero hay conciencias mal formadas para las cuales el idolotito es intrínsecamente impuro (7) y es indispensable evitar escandalizarlos (8-10). Porque el escándalo mata a un hermano por el cual murió Cristo (11), de manera que hiere a Cristo mismo (12). ¡No quiera Dios que yo escandalice a mi hermano por un pedazo de carne (13)!

2. *Ejemplo de Pablo.*—El es Apóstol al igual de los Doce (IX, 1), y es, sin discusión, el Apóstol de los Corintios (2); podría vivir, por lo tanto, a expensas de los fieles (3-4) y hacerse servir por una mujer cristiana, como los demás Apóstoles (5-6). Todo trabajador vive a costa de quien lo emplea (7) y la Ley Mosaica prohibe poner bozal al buey que trilla el trigo (8-11). Pablo renuncia a sus derechos para no poner obstáculos a su predicación (12). Sabe que lo mismo bajo la Antigua Ley que bajo el Evangelio, el ministro del altar vive del altar (13-14). Pero su gloria, que estima más que la vida, es predicar gratuitamente el Evangelio (15-18). Por lo cual se hace todo para todos, a fin de ganarlos para Jesucristo (19-23). Como los luchadores del estadio, que se sostienen por la esperanza de la palma, Pablo abraza todos los renunciamientos para no perder el galardón (24-27).

3. *En guardia contra actos idolátricos.*—Los Hebreos, providencialmente libertados de la esclavitud de Egipto (X, 1-2), sostenidos con alimentos y agua de milagro (3-4), ofendieron a Dios y perecieron en el desierto (5). Esto nos enseña a temer la concupiscencia (6), a huir de la idolatría, de la cual ellos se hicieron culpables (7-8), a no tentar a Cristo, a no murmurar como ellos (9-10). Todo eso les ocurría en figura y fue escrito para nuestra instrucción (11). Que cada quien se vigile a sí mismo (12) y cuente con la ayuda de Dios (13).

4. *Solución práctica de los casos propuestos.*—Todo acto de idolatría es ilícito (14). Juzgad por vosotros mismos (15). ¿Acaso no es la Eucaristía la comunión del Cuerpo y de la Sangre del Señor (16-17)? ¿No se unían al altar los sacerdotes judíos al consumir los sacrificios (18)? De la misma manera, participar en un banquete idolátrico es sentarse a la mesa de los demonios, es comunicar con el ídolo (19-22).—Además, es necesario tener en cuenta la edificación (23-24). Sin escrúpulo se puede comprar cuanto se venda en el mercado y aceptar sin inquietudes las invitaciones de los infieles (25-27). Pero si de una carne se nos dice que fue ofrecida a los ídolos, es menester que nos abstengamos de ella para no escandalizar a los presentes (28-30).—Buscar en todo la gloria de Dios y el provecho espiritual del prójimo (31-33): tal es la lección que enseña el ejemplo de Pablo y de nuestro común modelo, Cristo (XI, 1).

Tercer punto.

El velo de las mujeres (XI, 3-16).

1. *Razón mística.*—Es menester que la relación de subordinación que existe entre la mujer y el hombre se manifieste de manera objetiva en las asambleas religiosas: el hombre mostrará su autoridad orando con la cabeza descubierta; la mujer, su sumisión orando cubierta con un velo (3-5). La mujer fue sacada del hombre y creada para el hombre (7-9): debe estar ante los ángeles con la señal de esta dependencia (10), que no carece de compensación, puesto que el hombre necesita de la mujer y nace de la mujer (11-12).—*Conveniencia natural.* La larga cabellera, especie de velo natural, es un indicio del deseo de la naturaleza de que la mujer permanezca velada (13-15).—3. *Práctica de las Iglesias.*—Tal es, por otra parte, la costumbre en todas las Iglesias: y este argumento no tiene réplica (16).

Cuarto punto.

El ágape y la Eucaristía (XI, 17-34).

1. *El ágape.*—El Apóstol ha sido informado de diversos abusos (XI, 17). Se forman en la Iglesia grupos separados, *cismas* (18-19); hay distintas comidas, con una falta de moderación y una desigualdad irritantes, que hacen que esta ceremonia parezca un banquete profano y que merezcan una condenación enérgica (20-22).

2. *La Eucaristía.*—Acordaos de la institución de la Eucaristía, cuya historia os transmití tal como la recibí yo mismo del Señor (23). Jesús bendice y distribuye el Pan y el Cáliz consagrados, recomendando que se renueve este acto, como recuerdo de su Muerte (24-26). Comer este Pan o beber de este Cáliz sin las disposiciones requeridas es hacerse culpable del Cuerpo y de la Sangre del Salvador (27). Es menester, por lo tanto, examinarse uno de antemano para no comer y beber su propio juicio (28-29). Las muertes, las enfermedades tan frecuentes entre los cristianos de Corinto son advertencias de Dios, de las que ellos deben aprovecharse, si quieren escapar de la condenación (30-32).

3. *Decisión práctica.*—Esperarse los unos a los otros y no ir a la Iglesia para saciar el hambre. Los demás puntos serán arreglados al volver el Apóstol a Corinto (33-34).

Quinto punto.

Los Carismas (XII-XIV).

I. Nociones generales (XII).

1. *Regla para conocer los carismas.*—Cualquiera que diga: *Anatema a Jesús* es movido por un espíritu malo; cualquiera que diga: *Jesús es el Señor* es movido por el buen Espíritu (XII, 1-2).

2. *Origen de los carismas.*—Cualesquiera que sean las diferencias, los carismas tienen a Dios por único autor (4-6).

3. *Finalidad de los carismas.*—El Espíritu Santo los distribuye como quiere y a quien El quiere para la utilidad común (7-11).

4. *Variedad de los carismas.*—Es necesaria en el organismo de la Iglesia, Cuerpo Místico de Cristo, como la variedad de miembros es necesaria en el organismo humano (12-20). Todos, aun los más humildes, tienen sus funciones y su utilidad, así como todos los miembros, aun los más viles, contribuyen al funcionamiento del cuerpo y al bienestar de los otros miembros (21-27). Por lo cual ha puesto Dios en el Cuerpo Místico: primeramente a los Apóstoles, en segundo lugar a los Profetas, en tercer lugar a los Doctores, y luego otras Gracias de orden inferior que lo embellecen y lo completan (27-30).

II. La Caridad vale más que los Carismas (XIII).

1. La *gran regla* es desear los mejores, es decir, los carismas más útiles; pero hay algo más excelente que todo eso: es la caridad (XII, 31); porque sin ella el don de lenguas más maravilloso no es más que un ruido vano (XIII, 1), la profecía más sublime y la fe capaz de trasladar montañas no son nada (2), los actos más heroicos tampoco (3).

2. Enunciación de *quince virtudes* compañeras de la Caridad (4-7).

3. *Otro privilegio de la Caridad* consiste en que permanece siempre, en que nunca decae (8); y, por lo contrario, el don de Profecía será absorbido en la plenitud de la visión beatífica; el don de lenguas es incompatible con la perfección de la dicha celestial; el don de Ciencia, oscuro y parcial, se eclipsará ante la luz de la Gloria (9-12). Además, de las tres virtudes que son *permanentes,* por oposición a los carismas que son pasajeros, la mayor es la Caridad (13).

III. La Profecía y la Glosolalia (XIV).

Comparadas entre sí, la Profecía es superior (XIV, 1):—El glosolalo no habla más que a Dios, porque nadie lo entiende; y el Profeta dirige a los hombres palabras de edificación, de consuelo y de exhortación: edifica a la Iglesia entera, mientras que el glosolalo sólo a sí mismo se edifica (2-6).—2. Las palabras del glosolalo se parecen a los sonidos de un instrumento que toca una pieza desconocida, o a un discurso en lengua bárbara (7-11). Es menester tener siempre en cuenta la utilidad de la Iglesia (12-15): y la glosolalia, sin el don de interpretación, es poco útil, porque no es comprendida (16-19).—3. Dios amenazó a su pueblo, como con un castigo, de hacerle oír una lengua desconocida (20-22).—4. Un infiel que penetrara en la Iglesia se burlaría del glosolalo; y, en cambio, la exhortación del Profeta le tocaría el corazón (23-25); existen todas estas razones para preferir la Profecía.

IV. Instrucciones prácticas sobre el uso de los carismas.

1. En las reuniones públicas se debe evitar la confusión y velar por la edificación (26). Que dos o tres glosolalos, o más, hablen el uno después del otro y que haya alguien que sirva de intérprete. No habiendo intérprete, que los glosolalos se callen o que hablen solamente a Dios (27-28).—2. De manera semejante los Profetas: solamente dos o tres hablarán en la misma sesión y los demás apreciarán (29-33).—3. Que las mujeres no hablen en la iglesia (34-37).—4. Estímense los dones espirituales, pero guárdese el bueno orden (38-40).

Sexto punto.

La Resurrección de los muertos (XV).

I. El hecho de la Resurrección de Cristo.

La Muerte de Cristo por nuestros pecados, su entierro, su Resurrección al tercer día, todo conforme a las Profecías: tal es la base inconmovible de nuestra Fe y uno de los artículos fundamentales del Evangelio de Pablo (XV, 1-4). Ese hecho está atestiguado por numerosos testigos oculares: Pedro, los Doce, más de quinientos hermanos, de los cuales vive todavía la mayoría, Pablo mismo, el menor y el último de los Apóstoles (5-8). El recuerdo de su milagrosa conversión provoca en él un estallido de humilde reconocimiento (9-11).

II. El por qué de la Resurrección.

La Resurrección de Cristo está indisolublemente unida a la nuestra: El no habría resucitado si nosotros no debiéramos resucitar, o, más bien dicho, es imposible que nosotros no resucitemos habiendo resucitado El (12-13). Pues bien, si Cristo no resucitó, el testimonio de los Apóstoles es falso, la Fe de los neófitos es vana, los justos, muertos en Cristo, están perdidos, los fieles que aún viven son los más desdichados de los hombres (14-19): consecuencias absurdas.—La muerte es la obra de un hombre, Adán; la resurrección será la obra de un hombre, el nuevo Adán, por lo cual Cristo es llamado las *primicias de los muertos*: El llega el primero, pero los demás le siguen necesariamente, como la cosecha sigue a las primicias (20-24).—Cristo debe triunfar de todos sus enemigos, conforme a los Profetas; y, por lo tanto, triunfará también de la muerte —lo que se realizará en la resurrección de los justos— y entonces podrá inaugurar su reinado eterno, bajo las órdenes del Padre (24-28).—Tan firmemente arraigada está en la conciencia cristiana la esperanza de la resurrección, que se manifiesta por la costumbre de algunos fieles de hacerse bautizar por los muertos (29) y, sobre todo, por el ánimo con que los apóstoles afrontan todos los peligros (30-32). Vehemente arremetida contra los escépticos (33-34).

III. El cómo de la Resurrección.

Comparación de la simiente: el grano perece para revivir; no revive sino a con-

dición de perecer; y Dios le da un cuerpo nuevo según la especie que el grano representa (35-38).—Los seres animados e inanimados son más o menos perfectos, los astros son más o menos brillantes: lo mismo será en la resurrección de los muertos (39-42).—El cuerpo de los elegidos tendrá por atributos la incorrupción, la gloria, el poder, la espiritualidad (43-44). Digo que la *espiritualidad,* porque así como al nacer recibimos la imagen del hombre terrestre, al resucitar recibiremos la imagen del hombre celestial (45-49). En el Reino de los Cielos no puede entrar nada que sea débil y corruptible (50).—Es menester una transformación previa. Por lo cual escuchad este misterio: al sonido de la trompeta final, los muertos resucitarán incorruptibles y nosotros (los vivos) seremos transformados (53). Será roto entonces el aguijón de la muerte, como dicen los Profetas (54-56).—Doxología y exhortación (57-58).

La *conclusión* contiene, con instrucciones sobre la colecta (XVI, 1-4), noticias personales de Pablo (5-9), una recomendación apremiante a favor de Timoteo (10-11), algunos detalles sobre Apolo (12) y los tres enviados de los Corintios (15-18) y, en fin, los saludos y los deseos de costumbre (19-24).

III. SEGUNDA EPISTOLA A LOS CORINTIOS

La unidad de la Epístola está en el propósito perseguido por el Apóstol: preparar su llegada a Corinto, resolviendo las dificultades que se oponen a su retorno inmediato. Esos obstáculos son de tres suertes: *las dudosas disposiciones* de los Corintios respecto a él; *el asunto de la colecta* todavía en suspenso; *las maniobras de los adversarios.* Pablo declara varias veces que no volverá a Corinto antes de que se resuelvan las dificultades. Si sus hijos espirituales no tienen ya en él una entera confianza, su retorno estaría velado de tristeza y quiere ahorrarles esa pena (II, 2-3); si aún no estuviera terminada la colecta, tendría que enrojecer delante de sus compañeros (IX, 4-5); y, en fin, si los Corintios no castigaban por sí mismos a los culpables, estaría obligado a proceder severamente (XIII, 10).

Se ve que la primera parte es sobre todo *apologética,* la segunda *parenética* y la tercera *polémica.* Muchas palabras de enlace, esparcidas aquí y allá, aprietan el lazo un poco flojo de estas tres partes.

En la *suscripción,* Pablo se asocia a Timoteo y se dirige, al mismo tiempo que a los Corintios, a todos los fieles de Acaya.

La entrada en materia es, bajo la forma de acción de gracias, una de las más bellas páginas de cuanto escribió San Pablo. Bendice él a Dios por haberlo consolado en sus tribulaciones, para enseñarle a consolar a los demás en sus pruebas. Entre él y los fieles reina una perfecta comunión de gozos y de tristezas. Este motivo le permite recordar las luchas sobrehumanas sostenidas en Efeso y atribuir el triunfo, delicadamente, a las oraciones de los neófitos (I, 3-11).

PRIMERA PARTE APOLOGETICA

PABLO EXPLICA Y JUSTIFICA SU MANERA DE OBRAR *(I-VII).*

Se le acusaba: de *inconstancia* en su conducta, de *falta de sinceridad* en su predicación, de *despotismo* en su gobierno. Esas tres acusaciones se mezclan un poco en la apología del Apóstol, como se mezclan en la boca de sus adversarios, y no siempre es posible considerarlas separadamente. Pablo les opone primeramente y en general el testimonio de su conciencia (I, 12-13) y la convicción íntima de los Corintios mismos (14).

1. *Inconstancia.*—Primero había él resuelto ir directamente de Efeso a Corinto (15) y volver a esta última ciudad, después de una rápida visita a Macedonia (16). Hubo de cambiar el plan, pero no lo hizo sin razones (7-18). Su *sí* ha sido siempre *sí,* como el *sí* del Hijo de Dios mismo (19-21). Si Pablo difirió su viaje, fue con el fin de evitarles penas (22-23); no quiso que su retorno fuese para ellos y para él un motivo de tristeza (II, 1-2); y la severa carta que él les envió perseguía precisamente el objeto de allanar las dificultades (3-4). Vuelve en esta ocasión al asunto del incestuoso, causa de sus disentimientos. El culpable fue amonestado por la mayoría de la Iglesia (5-6). Esto basta: Pablo le perdona y pide que se le perdone (7-8). Al escribirles se proponía sujetar la obediencia de ellos a una prueba (9), pero no quería un rigor excesivo que habría aprovechado a Satanás (10-11). Tan hondo era el pendiente por lo que harían los Corintios, que lo privaba de todo reposo (12-13). En fin, Tito lo ha tranquilizado y Pablo bendice a Dios por todo (14).

2. *Falta de sinceridad.*—El pasaje II, 15-17 sirve de transición a lo que va a seguir: "Nosotros no nos parecemos a otros muchos que alteran la palabra de Dios; nosotros os hablamos con toda sinceridad, como de parte de Dios, delante de Dios, en Cristo". Después de excusarse por lo que parece una auto-recomendación, no teniendo él necesidad de más carta de recomendación que la Iglesia de Corinto misma (III, 1-3), explica las razones de osada rectitud de que Dios es el único autor (4-6). Es de tal manera glorioso el ministerio de los Apóstoles, comparado con el de Moisés, que de manera espontánea inspira seguridad y confianza (7-12). Por lo cual los Apóstoles no se velan la faz para hablar al pueblo, como hacía Moisés cuyo velo permanecerá sobre los ojos y sobre el corazón de quienes lo leen, hasta el día en que finalmente se conviertan (13-16). El Espíritu de Dios es un espíritu de libertad (17) y todos los fieles se transforman, al contemplar la gloria de Dios cara a cara, en esta divina imagen (18). Los Apóstoles, penetrados de la dignidad de su misión, repudian todo fingimiento y todo artificio (IV, 1-2). Solamente los infieles encuentran oscura la predicación de los Apóstoles y es natural que así sea (3-6).

Lejos de hacerlos pusilánimes el sentimiento de sus flaquezas, les aumenta la confianza en Dios (7). Nada los abate ni los desanima, ni los peligros de muerte ni la muerte misma (8-15). Sus cuerpos se hacen pedazos, el hombre interior se renueva en ellos diariamente (16) y la perspectiva de los bienes eternos los sostiene y los anima. Ellos saben que al salir de esta tienda perecedera los espera una morada incorruptible (V, 1). Desearían sin duda revestirse la gloria sin despojarse de la mortalidad, lo cual no es posible sino en el caso de que el Día del Señor los encuentre vivos (2-5); pero se resignan, felices con salir del cuerpo para estar con Cristo (6-8). Se esfuerzan por agradar a Dios en todas las situaciones, sabiendo que todos habremos de comparecer en su Tribunal (9-10). Y esto es un nuevo motivo de sinceridad (11).

3. *Arrogancia y despotismo.*—El Apóstol empieza a tratar con nuevas precauciones oratorias esta materia tan delicada (V, 12). Por dos razones justifica su libertad apostólica desfigurada por sus enemigos. La Caridad de Jesús. Cristo lo apremia y él no quiere conocer a nadie según la carne (14-18). Pablo ha recibido

el encargo de reconciliar a los hombres con Dios y debe llenar este oficio (V, 19-VI, 2). Aquí traza el ideal del obrero apostólico (VI, 3-10) y, para unir el ejemplo a la teoría, dirige a los Corintios una de esas vivas exhortaciones que han motivado los disentimientos entre ellos y él (VI, 11-VII, 1). Todavía una vez más protesta que su rigor no ha sido excesivo (VII, 2-3) y termina refiriendo lo que ha pasado entre su partida de Efeso y la llegada de Tito, quien le daba nuevas tan consoladoras de Corinto (4-16).

SEGUNDA PARTE PARENETICA

OBJETO: ORGANIZAR LA COLECTA (*VIII-IX*).

Primer motivo: *La emulación*.—Los Macedonios se han distinguido en generosidad, a pesar de la extremada pobreza en que están (VIII, 1-2): espontáneamente dieron cuanto podían (3-4). Este ejemplo obliga al Apóstol a hacer que se termine en Corinto la colecta ya empezada (5-6): los Corintios, que sobresalen en todo, no pueden quedarse atrás en este asunto (7). El Apóstol no los obliga; solamente quiere estimular en ellos la caridad poniéndoles el ejemplo de otros (8). Les recuerda que Jesucristo se hizo pobre para enriquecernos (9). Por lo demás, el consejo que les da se justifica por el conocido celo de los Corintios (10-12). No se trata de que se arruinen para enriquecer a los demás (13); se trata de establecer entre cristianos esa especie de igualdad que reinaba entre los Judíos cuando recogían el maná (14-15).—Pablo acredita y recomienda a sus tres mensajeros (16-24).

Segundo y tercer motivos: *El amor propio y el interés*.—Esos dos motivos, tocados de paso en el capítulo VIII, son desenvueltos en el capítulo IX. Este último capítulo da la impresión de haber sido agregado después de tiempo o mediando una interrupción.—Pablo pondera a cada paso la diligencia y la generosidad de los Corintios (IX, 1-2). Si no tienen todo listo a tiempo, ¡qué vergüenza para él y para ellos! (3-5).—El interés al que hace Pablo un llamado es un *interés sobrenatural*. La cosecha celestial es proporcionada a la simiente y sobre todo a la calidad de la simiente (6-7). Dios es generoso con nosotros en la medida de nuestra generosidad para con El (8-11). La limosna hace subir al Cielo acciones de gracias que bajan en bendiciones sobre el autor de ella (12-15).

TERCERA PARTE POLEMICA

OBJETO: ABATIR A LOS ADVERSARIOS (*X-XIII*).

1. *Amenazas dedicadas a los agitadores*.—Pablo conjura a sus adversarios a que no lo obliguen a desplegar a su retorno la energía de que ha dado pruebas estando lejos de ellos (X, 1-2). Su persona es débil, pero sus armas son las de Dios mismo (3-4), de quien tiene el poder de humillar a los orgullosos y de castigar a los rebeldes (5-6). Sus adversarios no le ganan en nada y no teme blasonar del poder que Dios le ha dado no para destruir sino para edificar (7-8). Se dice que sus cartas son duras y terribles y que la persona no está en proporción con ellas (9-10): pues bien, será frente a sus opositores tal como es en sus cartas (11). Hay quienes se miden a sí mismos creyéndose algo, equivocadamente (12); él se mide por la autoridad que Dios le ha conferido (13) y que él mismo se ha ganado evangelizando a Corinto (14). El no se forma un pedestal con los sudores de otro (15), ni usurpa el mérito de los demás (16). Y así es como practica el adagio: "Cualquiera que se glorifica, debe glorificarse en el Señor" (17-18).

2. *Reproches a los Corintios que les prestan oídos*.—Pablo experimenta por la Iglesia de Corinto un celo santo (XI, 1); quisiera conservarla para Cristo como a una casta esposa (2); teme que ella caiga en la seducción de que Eva fue víctima (3): seducción que con nada se excusa, porque los agitadores no les anuncian otro Cristo, no les confieren otro Espíritu, no les predican otro Evangelio (4). Pablo no es inferior en obras y en Ciencia, a pesar de su humilde lenguaje, a ninguno de los grandes Apóstoles (5-6). Se convierten en delito, en crimen, su modestia y su desinterés (7): en efecto, ha recibido ayuda de otras Iglesias para no serles gravoso (8-9); de lo cual él se gloría, pero se le calumnia viendo en ello una falta de afecto (10-11). Pablo ha querido privar a sus adversarios del medio de parecérsele (12); porque esos falsos apóstoles, esos malos obreros quieren transfigurarse en Apóstoles de Cristo (13), así como Satanás se transfigura en ángel de luz (14); pero tendrán un fin digno de sus procederes (15).

3. *Pablo no es aventajado por nadie, trátese de quien se trate*.—El Apóstol se excusa de hablar con tanto encomio de sí mismo y de parecer que imita en esto a sus detractores (XI, 16-18). Los Corintios, que con tanta paciencia soportan a los adversarios de Pablo, sabrán soportarlo también a él (19-20). Por lo tanto, no teme ninguna comparación (21): es Hebreo, Israelita, hijo de Abraham, ministro de Cristo, tanto o más que los otros (22-23).—*A*) *Lo que Pablo ha sufrido por Cristo*: Cinco palizas (24), tres flagelaciones, una lapidación, tres naufragios (25), trabajos sin cuento y peligros de todas clases (26-27), angustias por todas las Iglesias (28-29). Pero Pablo no quiere gloriarse más que de su debilidad (30). Pone por testigo a Dios (31) y recuerda, para terminar, la evasión de Damasco (32-33).—*B*) *Lo que Jesucristo ha hecho por Pablo*: Visiones y revelaciones del Señor (XII, 1), rapto al tercer cielo (2-3), comunicación de inefables Misterios (4): todavía otro motivo de gloria, si quisiera él gloriarse de otra cosa que no sean sus flaquezas (5-6). Como antídoto a estos favores, Dios lo ha expuesto a los bofetones de Satanás (7) y no ha querido librarlo de este martirio a pesar de sus oraciones (8), por lo cual Pablo se regocija, con el pensamiento de hacer triunfar por su debilidad al Poder de Dios (9-10).

4. *Pablo obrará con energía al volver a Corinto*.—Su título de Apóstol le da el derecho de hablar así (11-12). Solamente una cosa le pueden reprochar los Corintios: su desinterés y el de sus enviados; pero esta precaución no ha tenido por móvil la falta de afecto (13-19). Teme no hallarlos, al llegar, tal como él los deseara (20-21); porque está decidido a tratar esta vez a los culpables sin miramientos (XIII, 1-4). Que se prueben ellos, por lo tanto, y que se examinen a sí mismos seriamente (5-9). Si les escribe esto, es para ahorrarse los rigores (10).

Una *conclusión* muy breve contiene los consejos, los saludos, los anhelos y las bendiciones de costumbre (11-13).

IV.—EPISTOLA A LOS GALATAS

La *idea central* de la Epístola está en esta fórmula (V, 1): *Cristo os ha dado la libertad; por lo tanto, manteneos firmes y no volváis a caer bajo el yugo de la servidumbre.* La libertad cristiana va a ser establecida primeramente por la historia (I-II), demostrada en seguida por la naturaleza de la Economía Evangélica (III-IV) y, en fin, será estudiada en sus consecuencias (V-VI).

La *suscripción,* más extensa que de costumbre, encierra dos consideraciones en armonía con el objeto de la carta (I, 1-5).

La *entrada en materia* en forma de acción de gracias, con el elogio de los destinatarios, está suprimida, por lo cual empieza la carta *ex abrupto.*

PRIMERA PARTE

LA LIBERTAD CRISTIANA ESTABLECIDA POR LA HISTORIA (*I-II*).

1. *Por la predicación constante y autorizada de Pablo.*—El Apóstol se asombra de que su Evangelio sea olvidado tan pronto por los Gálatas (I, 6-7) y pronuncia el anatema contra cualquiera que predique uno distinto (8-9). Da a entender que se le calumnia al pretender que en otro tiempo fue más condescendiente (10-11). Su Evangelio no se acomoda a los deseos de los hombres, porque viene de Dios (11-12). En efecto, Pablo, perseguidor feroz (13), fariseo fanático (14), un día fue súbitamente iluminado por el Hijo de Dios y recibió la misión de predicar a los Gentiles (15-16). En lugar de ir a Jerusalén a instruirse con sus predecesores, se retiró a Arabia (17). Después de tres años fue a ver a Pedro, pero no estuvo con él más que quince días (18-20). No tuvo más contacto ni relaciones con los cristianos de Judea (21-22), quienes solamente de oídas conocieron lo relativo a la conversión del antiguo perseguidor y a su apostolado (23-24).

2. *Por la aprobación del Evangelio de Pablo por los grandes Apóstoles.*—Pablo les expuso en lo particular el Evangelio que predica a los Gentiles y cuyo primer artículo es la exención de la Ley Mosaica (II, 1-2). Ellos lo aprobaron y no lo obligaron a circuncidar a Tito (3-5). Aún más: las columnas de la Iglesia, Santiago, Pedro y Juan, reconocieron expresamente la misión de Pablo, le tendieron la mano en señal de alianza y se dividieron con él todo el campo del Apostolado, recomendándole solamente a los pobres de Jerusalén (6-10).

3. *Por el conflicto de Antioquía.*—Habiéndose alejado Pedro, por miedo a los judaizantes, de los Gentiles convertidos que no observaban la Ley, Pablo lo reprendió públicamente (11-14) y le expuso, delante de toda la gente, las razones que militan a favor de la libertad cristiana, razones aceptadas por el Jefe de los Apóstoles (15-21).

SEGUNDA PARTE

LA LIBERTAD CRISTIANA DEMOSTRADA POR LA JUSTIFICACIÓN (*III-IV*).

Lo que produce una poca de oscuridad en esta parte, es que aquí hay en el fondo un razonamiento latente que se podría exponer de esta manera: "El cristiano es libre respecto a la Ley, si la Ley no es ni la causa, ni la condición esencial, ni el complemento de la justificación". Esta proposición condicional es evidente para el Apóstol, quien se contenta con probar la verdad de la condición, a saber, que la Ley Mosaica no entra para nada en la justificación del cristiano.

1. *Prueba de experiencia* (III, 1-6).—Si la imagen del Crucificado, expuesta a las miradas de los Gálatas, no basta para disipar sus errores (1), una simple pregunta les abrirá los ojos: ¿De dónde viene el Espíritu Santo que ellos han recibido en el Bautismo? ¿De la Fe o de la Ley? De la Fe, sin duda alguna, puesto que jamás habían observado ellos la Ley (2). Pues bien, después de haber empezado por el Espíritu, ¡ellos quisieran terminar por la carne (3-4)! Y, todavía ahora, ¿de dónde les vienen las manifestaciones prodigiosas del Espíritu Santo? Siempre de la Fe: la Ley no tiene que ver nada allí (5).

2. *Prueba escrituraria.*—Abraham fue justificado por la Fe (6), según la Escritura, y la Fe es también el medio por el cual nos hacemos hijos de Abraham (7). En efecto, todos los pueblos deben ser benditos en él (8); y no pueden obtener esas bendiciones por medio de la Ley, puesto que ésta es, por lo contrario, una fuente de maldiciones (9-10). Al tomar Cristo sobre sí la maldición de la Ley, nos ha librado a nosotros de ella (11-13), a fin de que por la Fe tengamos parte en las bendiciones cuyo fiel depositario es Abraham (14).

3. *Prueba teológica sacada de la naturaleza de la Promesa y de la Ley.*—*A*) Las bendiciones prometidas a Abraham y a su posteridad son un beneficio gratuito y sin condiciones, un testamento sin cláusulas redhibitorias y confirmado por juramento (15-16); la Ley es un contrato bilateral, que exige la intervención de un mediador y que es oneroso para ambas partes y que, por lo demás, no confiere la Justicia, sino que, por lo contrario, aumenta las prevaricaciones, como lo prueban los hechos (19-22). Por lo tanto, es imposible que, apareciendo ella cuatrocientos años después de la Promesa gratuita de Dios, sea *a perpetuidad* y que a ella esté ligada la herencia prometida a la posteridad de Abraham; porque esto sería evidentemente anular la Promesa de Dios (17-18).

B) La misma conclusión se impone, si consideramos lo que es la Ley en las miras de Dios.—*a*) La Ley es el pedagogo que conduce a Cristo (23-24): ya terminó su papel y debe desaparecer cuando el pupilo alcanza la edad madura, cuando éste recibe los efectos de la filiación efectiva. Esto es lo que tiene lugar en el Bautismo (25-29).—*b*) La Ley es la infancia de la Humanidad. El niño de corta edad es tratado como un servidor y está sometido a subalternos; pero cuando llega la hora fijada por Dios, es libre y dueño de sus actos (IV, 1-2). De la misma manera, en la plenitud de los tiempos, al llegar Cristo, los Judíos son emancipados y los Gentiles reciben la calidad de hijos (3-5). La prueba de ello está en el nombre de Padre que el Espíritu Santo les pone en los labios (6-7). ¿Cómo es, pues, que los Gálatas, instruidos por el Evangelio, piensan en retroceder a ese estado inferior, que se parece por su imperfección a la situación de la que el Evangelio los ha sacado (8-11)?—Aquí San Pablo abre su corazón y recuerda los conmovedores cuidados que los Gálatas tuvieron en otro tiempo por él (12-15). ¿Acaso se les hizo odioso por decirles la verdad (16)? Que desconfíen de los aduladores (17-18). Por lo que a él toca, siempre los lleva en su corazón y quisiera decirles palabras de ternura como una madre a su criatura (19-20).

4. *Ilustración escrituraria sacada de la historia de los hijos de Abraham.*— Ismael, hijo de la esclava, era hijo según la carne; Isaac, hijo de la mujer libre, era hijo según la promesa (21-23). Esto es la alegoría de los dos Testamentos (24). El uno, representado por Agar, da nacimiento únicamente a esclavos (25); el otro, figurado por Sara, produce tan sólo hombres libres (26-28). La Sinagoga persigue a la Iglesia, como Ismael perseguía a Isaac (29); pero Dios ordena que se expulse a la esclava que no tendrá parte en la herencia (30-31).

TERCERA PARTE

CONSECUENCIAS DE LA LIBERTAD CRISTIANA (*V-VI*).

1. *Corolario directo.*—El primer deber del cristiano es mantener esta libertad que Cristo le ha conquistado (V, 1). Quien se hace circuncidar se obliga a observar la Ley toda entera y pierde las ventajas de la Fe; pierde la Gracia (2-4). La Justicia no depende más que de la Fe *informada* por la Caridad; la circuncisión no es nada (5-6). Pablo pone en guardia a los Gálatas contra los seductores (7-10), se defiende de una calumnia que se le hace (11) y termina con una imprecación contra los judaizantes (12).—Sin embargo, la libertad cristiana no es la licencia; supone la Caridad que es la cifra de la Ley (13-15). Exige la lucha del espíritu contra la carne y la victoria definitiva del espíritu (16-18). Pablo da en esta ocasión los nombres de las *obras* de la carne (19-21) y de los *frutos* del Espíritu (22-23). Todo aquel que pertenece a Cristo crucifica su carne (24): todo aquel que vive en el Espíritu sigue los impulsos del Espíritu (25).

2. *Diversos consejos.*—Mansedumbre y tolerancia mutua (VI, 1-2). Huir de la vanagloria (3-4). Deferencia del catecúmeno respecto al catequista (6). Sembrar para la vida eterna (7-9). Hacer el bien a todos, principalmente a los fieles (10).

Conclusión del puño y letra de Pablo (11). Nueva advertencia con relación a los seductores, quienes predican la circuncisión, no por celo sino por amor propio y con miras interesadas (12-13). El Apóstol no pone su gloria más que en la Cruz de Jesucristo, con el cual está crucificado y cuyos estigmas lleva (14-17).—Deseo final (18).

V.—EPISTOLA A LOS EFESIOS

El *objeto* es explicar el *Misterio* por excelencia o el designio secreto, concebido por Dios desde toda la eternidad, y realizado en el Evangelio, de salvar a todos los hombres sin distinción, uniéndolos a Cristo por una liga tan íntima, que no sean en El y con El más que un solo *Cuerpo Místico*. Esto es, en otros términos, la unión conyugal de Cristo con su Iglesia, unión cantada por los Profetas y de la cual es un magnífico epitalamio el Cantar de los Cantares. Una misma corriente de ideas recorre toda la carta. Las palabras de la orden del día son: *Misterio* (I, 9; III, 3.49; V, 32; VI, 19), *Iglesia* (I, 22; III, 10.21; V, 23.32), *Cuerpo* (I, 23; II, 16; IV, 2.12.16; V, 23.28.30), *Cabeza* (I, 22; IV, 15; V, 23), indicando los verbos compuestos de *σύν* y la fórmula *In Christo Jesu* la identidad mística de los cristianos entre sí y con Cristo.

La *suscripción* puede ser tomada por tipo, si las palabras ἐν Ἐφέσῳ son auténticas.—La *entrada en materia*, bajo forma de acción de gracias, es parte del cuerpo de la carta.

PRIMERA PARTE

EL MISTERIO DE LA INCORPORACIÓN EN CRISTO (I-III).

1. *El Misterio concebido por Dios desde la eternidad* (I, 3-14).—El Padre nos ha bendecido en Cristo (3), escogidos en él antes del origen del mundo (4) y predestinados a la filiación adoptiva (5), por un efecto de su beneplácito y en vista de su gloria (6), no sin la intervención del Hijo (7). El secreto que Dios nos ha revelado (8-9) es su intención de resumirlo todo en Cristo en la plenitud de los tiempos (10). En consecuencia (11), los Judíos creen los primeros (12); después los Gentiles, llamados a su vez (13), reciben los mismos dones del Espíritu Santo (14).

2. *El Misterio realizado en la Iglesia* (I, 15-II, 22).— El Apóstol pide a Dios sin cesar (I, 15-16) que dé a los fieles el espíritu de sabiduría y de luz (17-18), a fin de que comprendan lo que deben comprender en Cristo, infinitamente exaltado por encima de toda criatura (19-21) y Jefe incomparable de la Iglesia que es su complemento (22-23). Los Gentiles, en otro tiempo sepultados bajo sus pecados (II, 1-3), han sido vivificados en Cristo por un maravilloso efecto de la Gracia y de la Misericordia divinas (4-9) y llamados a servir a Dios por el ejercicio de la virtud (10). Ya no son *incircuncisos* (11); ya no están sin Cristo, sin Dios, sin esperanza (12-13). Jesús derribó la barrera que separaba a Judíos de Gentiles y unió a los dos pueblos en un solo cuerpo (14-16). Ya no hay entre ellos odios ni rivalidades; al contrario, igualdad perfecta (17-18). Los Gentiles pertenecen como los demás a la ciudad, a la casa de Dios (19), edificados sobre el fundamento de los Apóstoles (20), piedras vivas del Templo del Espíritu Santo (21-22).

3. *Revelación del Misterio* (III).—Pablo redobla las súplicas (III, 1 y 14-15) para que Dios fortifique *al hombre interior* de los neófitos (16-17) y les haga apreciar la grandeza y la profundidad de este Misterio y el incomprensible amor de Cristo (18-19).—Aquí se intercala una larga digresión (III, 2-13) en que Pablo reivindica un conocimiento especial del Misterio (2-4) ahora revelado a los Apóstoles y a los Profetas (5): a saber, que los Gentiles son coherederos, miembros del mismo cuerpo, participando en las mismas promesas (6). Pablo ha recibido, a pesar de su indignidad, la misión de anunciar este Misterio (7-9), a fin de que los poderes superiores aprendan por la Iglesia las maravillas de la Sabiduría divina (10-13). —*Doxología* (20-21).

SEGUNDA PARTE

MORAL CRISTIANA (IV-VI).

I. *Principios generales.*—1. *Principio positivo:* Llevar el cristiano una vida *digna de su vocación* (IV, 1); en particular "conservar la unidad del espíritu en

la liga de la paz" (2-3), conforme a los *siete* elementos de unión que encierra la profesión del Cristianismo (4-6). Los carismas debidos a la liberalidad de Cristo, que bajó al mundo y subió al Cielo a fin de llenarlo todo con su plenitud (8-11), no sólo no perjudican la unión, sino que están destinados a la edificación del Cuerpo Místico (12) y tienen por objeto inyectar en todos los fieles la savia de Cristo y hacerlos crecer a la medida de su Jefe (13-16).

2. *Principio negativo.* No imitar a los paganos (IV, 17) entregados a las pasiones impuras (18-19), sino despojarse del hombre viejo (20-22) para revestirse del hombre nuevo (23-24). Por lo tanto, ya no más mentira (25), ya no más cólera (26-27), ya no más robo (28), ya no más palabras malas (29): cosas todas que contristan al Espíritu de santidad (30). Imitad la mansedumbre de Dios (IV, 31-V, 1); imitad a Cristo (2). Que los cristianos huyan con horror de los vicios de la carne (3-5); porque ya no son hijos de tinieblas, sino hijos de luz (6-12): que vigilen, por lo tanto, en la temperancia y en la acción de gracias (13-20).

II. Aplicaciones particulares.—1. *Deberes de los diversos estados.*— *A) Deberes de las mujeres*: ser sumisas con sus maridos como la Iglesia es sumisa con Cristo (22-24).—*B) Deberes de los maridos*: amar a sus mujeres como Cristo ama a la Iglesia; porque el matrimonio figura la unión de la Iglesia con Cristo (25-33).—*C) Deberes de los hijos*: obediencia (VI, 1-3).—*D) Deberes de los padres*: ternura y abnegación (4).—*E) Deberes de los esclavos*: sujeción sobrenatural (5-8).—*F) Deberes de los señores*: mansedumbre inspirada por el temor de Dios (9).

2. *Panoplia de virtudes.*—Para luchar contra el mundo y las potencias de las tinieblas (10-13), es menester que el cristiano se ponga el *ceñidor* de la Verdad, la coraza de la Justicia (14), las *sandalias* de la prontitud (15), el *escudo* de la Fe (16), el *casco* de la salvación (17), la *espada* del Espíritu (18). Y que el cristiano agregue la vigilancia y la oración (19-20).

Conclusión: noticias personales (21-22), deseos (23-24).

VI.—EPISTOLA A LOS FILIPENSES

Vivamente conmovido por el afecto constante de los Filipenses, que le habían enviado una generosa ofrenda, y por la filial abnegación de uno de ellos, Epafrodito, les escribe el Apóstol una carta de acción de gracias. El gozo es el sentimiento que se le desborda y que quiere inspirar a sus lectores. Este sutil nexo une las diversas partes de la Epístola, donde no hay por qué buscar otro *plan.*

La *suscripción* se dirige al clero y a los fieles.—La *entrada en materia*, bajo forma de acción de gracias, constituye un solo cuerpo con la carta.

1. *Diversos motivos de gozo.*—El primero es el *recuerdo de los Filipenses* que jamás han dejado de prestarle ayuda (I, 3-6). Los lleva a todos en su corazón y todo es común entre ellos y él (7-8). Desea ardientemente que Dios perfeccione en ellos la obra de la Misericordia divina (9-11).—Un segundo motivo es el *giro favorable* de las cosas. El Evangelio gana terreno hasta en el Pretorio (12-14). Si no son puros todos los sentimientos de los predicadores de la Fe, ¡qué importa!, con tal que Cristo sea predicado (15-18). Pablo no desea más que la glorificación de Cristo, ya por su propia vida, ya por su muerte (19-21): la muerte le parece más envidiable, porque ella lo uniría al objeto de su amor; pero acepta

la vida con ánimo y resignación, para trabajar todavía (22-24). Sabe que volverá a ver a sus queridos neófitos (24-26). ¡Ojalá pueda comprobar que ellos hacen honor al Evangelio y que se asocian valientemente a las persecuciones que el Apóstol sufre (27-30)!

2. *Les suplica que colmen el gozo que él experimenta.*—Esto será por la Caridad, la abnegación y el sacrificio de todos (II, 1-4), de lo cual tienen un modelo perfecto en Jesucristo, quien, siendo Dios (5-6), se ha despojado, haciéndose hombre (7-8), y que por su humillación voluntaria ha merecido su incomparable exaltación (9-11). Que cooperen, por lo tanto, con la Gracia (12-13) y que por la práctica de todas las virtudes pongan un sello al gozo de todos (14-18).

3. *En lo cual quiere él contribuir por su parte.*—Por esto ha resuelto enviarles a Timoteo, de quien hace un magnífico elogio (19-23). Además, espera ir él mismo (24). Mientras tanto, les devuelve a Epafrodito, del cual refiere el Apóstol la curación y el apego a su persona y a quien recomienda vivamente con los fieles (25-30).

4. *Arremetida contra los judaizantes.*—En vano hacen de la circuncisión un mérito (III, 2-3). Desde el punto de vista de las ventajas materiales, Pablo no tendría nada que envidiarles (4-6), si no despreciara todo eso por Jesucristo (7-8): no estima más que la Justicia que viene de la Fe (9-10) y la dicha de ser en todo semejante a su Maestro (11-12). No es que se lisonjee de haber alcanzado la perfección; pero a ella tiende con todos sus esfuerzos, con la vista fija en su objeto, como los corredores del estadio (13-16). Por lo tanto, puede, sin orgullo, ponerse como ejemplo (17) y prevenir a los neófitos contra los enemigos de la Cruz (18-19). La vida del cristiano está en los Cielos, que son el término de su esperanza (20-21).

5. *Recomendaciones.*—El Apóstol excita a los fieles a la concordia (IV, 1-3), al gozo espiritual (4-5), a la confianza (6), a la paz (7), a la práctica de los principios de moral que les ha inculcado (8-9).—Hace un recuerdo de sus antiguas relaciones con los Filipenses que acaban de enviarle un nuevo socorro (10-16); les da las gracias con delicadeza, menos por el don mismo que por el testimonio de afecto (17-18).—Doxología (19-20), saludos (21-22) y deseos (23).

VII.—EPISTOLA A LOS COLOSENSES

La Epístola a los Efesios explicaba el *Misterio de Cristo*; ésta explica principalmente lo que es el *Pleroma de Cristo*, su dignidad incomparable.

SUPREMA DIGNIDAD DE CRISTO (I-II).

1. *El pleroma de Cristo* (I, 3-23).—Después de una acción de gracias en que mezcla un delicado elogio a los Colosenses (I, 3-8), Pablo les desea un conocimiento cada vez más claro de la verdad evangélica, con una conducta adecuada a estas luces (9-11), para honrar como deben al Hijo de Dios que los ha llamado a su Reino (12-14).—Este Hijo es, *en su vida divina*, la imagen del Invisible, el primogénito de la creación, la causa ejemplar y eficiente de *todas* las criaturas (15-16).—*Como hombre*, es Jefe de la Iglesia y primogénito de los muertos (18); posee

la *plenitud* (19). Todo lo pacifica con su Sangre (20); reconcilia con Dios a los Gentiles (21) y los destina a la santidad (22), con tal que ellos perseveren en la Fe (23).

2. *Pablo está especialmente encargado de anunciar ese Misterio* (I, 24-II, 3).—Pablo completa la Pasión de Cristo (24), por haber predicado el misterio de la incorporación de los Gentiles al Cuerpo Místico (25-27). Y no faltará a su misión (28-29). ¡Ojalá puedan los Colosenses penetrar más y más en lo profundo de este Misterio (II, 1-3)!

3. *Evitar los errores contrarios a la dignidad de Cristo* (II, 4-23).—Presente en espíritu en medio de los neófitos (4-5), Pablo los conjura a que se arraiguen en la Fe (6-7) y a que se mantengan en guardia contra una pretendida filosofía, invención humana, desaprobada por Cristo (8). En El reside corporalmente la *Plenitud de la Divinidad* (9) y nosotros participamos en su *Plenitud* (10); en El recibimos nosotros la circuncisión del corazón (11); en El morimos y vivimos místicamente (12-13), libertados del pecado, de la Ley y de los poderes hostiles (13-15).—Por lo tanto, ya no más observancias legales (16-17); ya no más mediadores imaginarios que nos hacen descuidar a Cristo (18-19).—Muertos en Cristo (20), renunciamos a las devociones arbitrarias de una espiritualidad mal iluminada (21-23).

SEGUNDA PARTE

MORAL CRISTIANA (III-IV).

1. *Principio general: Morir con Jesucristo para resucitar con El.*—*A*) El cristiano, muerto y resucitado con Jesucristo, debe penetrarse de los sentimientos de esta muerte y de esta resurrección místicas (III, 1-4).—*B*) Debe completar este estado de muerte y desarrollar esta vida divina: *a*) mortificando las pasiones (5-8); *b*) despojándose del hombre viejo para revestirse el nuevo (9-11).—*C*) Revestirse a Cristo es practicar todas las virtudes, especialmente la Caridad (12-14). Los frutos inmediatos son: la paz (15), el reconocimiento (16), la pureza de intención (17).

2. *Aplicación a los diversos estados.*—*A*) Mujeres y maridos (18-19).—*B*) Hijos y padres (20).—*C*) Esclavos y señores (III, 21-IV, 1).

3. *Diversas recomendaciones.*—Orar, sobre todo por las intenciones de Pablo (IV, 2-4); circunspección (5-6).—Noticias personales (7-9).—Saludos mutuos (10-17).—Deseo final (18).

VIII.—PRIMERA EPISTOLA A LOS TESALONICENSES

Efusión paternal de gratitud, de ternura y de total abnegación, esta carta tiene por *objeto* consolar y tranquilizar a los neófitos. El *motivo* determinante está relegado hacia el final de la Epístola (IV, 13-18).—La *suscripción* es más concisa que de ordinario.

PRIMERA PARTE

ACCIÓN DE GRACIAS POR EL PASADO Y POR EL PRESENTE (I-III).

I. *Por el pasado* (I, 2-II, 12).—1. *Primer motivo: Manera como los neófitos hacen fructificar el Evangelio.*—Se alaba en ellos la actividad de la Fe, la firmeza de la Esperanza, el ardor de la Caridad (I, 4-5). Abrazando el Evangelio con gozo, a pesar de las persecuciones (6), ellos han servido de ejemplo a los fieles de Macedonia y de Acaya (7). Todo el Universo celebra en ellos la Fe viva (8), la conversión sincera, esclarecida y perseverante (9-10).—2. *Segundo motivo: Manera como Pablo se ha portado con sus neófitos.*—Arrostrando las tribulaciones y los oprobios; les predicó atrevidamente a Cristo (II, 1-2), sin ninguna mira inconfesable (3-4) de lisonja, de interés o de vanagloria (5-6), aun sin reivindicar sus derechos (7). Como una madre que recalienta en su seno a sus hijos, él hubiera querido darles su vida con el Evangelio (8).— Trabajaba noche y día para no serles gravoso (9), porque los amaba como un padre (11-12).

II. *Por el presente* (II, 13-III, 13).— 1. *Primer motivo: Perseverancia de los neófitos.*—La palabra de Dios sigue fructificando en ellos (II, 13); imitan a los cristianos de Palestina (14) expuestos a la persecución por parte de los Judíos (15), quienes colman así la medida de sus crímenes (16).— 2. *Segundo motivo: Buenas nuevas comunicadas por Timoteo.*—Pablo desearía ardientemente volver a ver a sus Tesalonicenses (17-20). No pudiendo dejar Atenas, les envió a su fiel colaborador para confirmarlos en la Fe (III, 1-5); y este mensajero acaba de volver trayendo las nuevas más consoladoras (6-8). ¡¿Cómo dar gracias a Dios por tanta dicha (9-10)?! ¡Ojalá pueda él consumar en ellos la obra de salvación (11-13)!

SEGUNDA PARTE

INSTRUCCIONES PARA EL PORVENIR (IV-V).

1. *Exhortación general.*—Poner en práctica las enseñanzas de Pablo (IV, 1-2). Evitar principalmente la impureza y la injusticia (3-8). En cuanto a la Caridad, huelga la recomendación (9-10); el Apóstol se limita a inculcar el amor al buen orden y al trabajo (11-12).

2. *Instrucción relativa a los difuntos.*—El cristiano no debe llorar exageradamente la muerte de los suyos (IV, 13); porque Jesús los resucitará (14). El último día no se anticiparán los muertos a los vivos (15); *primero* resucitarán los muertos, al primer sonido de la trompeta final (16); los vivos saldrán *en seguida* al encuentro de Cristo, para permanecer todos junto a El (17).—Que esto les sirva de consuelo (18).—En cuanto al tiempo, ya saben los neófitos cuanto les importa saber: que Cristo vendrá como un ladrón nocturno (V, 1-13). Pero ellos no serán sorprendidos, porque están en la luz y alertas (4-7). Que se revistan, por lo tanto, la armadura de la Fe, de la Caridad y de la Esperanza (8-9), y que se consuelen con el pensamiento de que, vivos o muertos, están destinados a vivir con Jesucristo (10-11).

3. *Diversas recomendaciones.*—Amar y venerar a los superiores (12-13); ayudar a los hermanos (14); hacer bien a todos (15); perseverar en el gozo y en la

acción de gracias (16-18); estimar los carismas (19-20); practicar la circunspección (21-22).—Anhelos de perfección (23-24), petición de oraciones (25), saludos y bendiciones (26-28).

IX.—SEGUNDA EPISTOLA A LOS TESALONICENSES

El *objeto* manifiesto es tranquilizar a los fieles acerca de la pretendida proximidad de la *parusía.*—La *suscripción* no tiene nada de especial y la *entrada en materia* forma un solo cuerpo con la carta.

PRIMERA PARTE

CUADRO ESCATOLÓGICO (I).

El Apóstol empieza dando gracias a Dios por los progresos de los neófitos en la Fe y en la Caridad, sobre todo por la perseverancia de ellos en medio de la persecución (I, 3-4). Este pensamiento le sugiere la idea de la Justicia de Dios que se debe a sí misma el reparar el desorden (5). Un justo castigo espera a los perseguidores (6); una recompensa no menos justa está reservada para los perseguidos (7): Jesús vendrá, precedido por un fuego vengador, a castigar a los incrédulos (8), quienes serán alejados por toda la eternidad muy lejos de la Faz del Señor (9), mientras que los Santos reinarán con El (10). ¡Que Dios complete en sus neófitos su obra de Gracia y de Misericordia (11-12)!

SEGUNDA PARTE

INSTRUCCIONES RELATIVAS A LA PARUSIA (II).

Los fieles no deben dejarse perturbar, bajo ningún pretexto, por la perspectiva próxima de la parusía (II, 1-2); porque la precederán dos signos que servirán de anuncio: la apostasía (anunciada en el Evangelio) y la aparición del gran adversario (3), que querrá hacerse pasar por Dios (4). El Apóstol ha explicado todo esto de viva voz (5) y los Tesalonicenses conocen, por lo tanto, el obstáculo que se opone a la aparición del Antecristo (6). Indudablemente se opera ya el misterio de iniquidad, pero está impedido por el *obstáculo* (7). Al desaparecer este obstáculo, se dejará ver *el hombre de pecado,* para ser derribado muy pronto por el triunfal retorno de Cristo (8), no sin haber realizado muchos prodigios y artificios (9), que seducirán a un gran número de hombres (10), cuya ceguera permitirá Dios en castigo a las injusticias de los mismos (11-12).

TERCERA PARTE

DIVERSAS RECOMENDACIONES (III).

El Apóstol implora las oraciones de los neófitos, para hacer fructificar el Evangelio y escapar de las asechanzas de los perversos (III, 1-2). Por su parte, les promete el socorro de Dios y espera que los Tesalonicenses se aprovecharán de tal auxilio (3-6). Ordena que se tenga apartados a los insumisos y a los ociosos (6), quienes olvidan las enseñanzas que él les ha dado y sus ejemplos de vida ordenada y laboriosa (7-10). Recomienda encarecidamente a esos extraviados la cordura y el trabajo (11-12). Ordena a los demás que se alejen de esos hermanos turbulentos, para llevarlos a la reflexión y al arrepentimiento, y que los reprendan con caridad (13-16).—Saludos y bendición (17-18).

X. PRIMERA EPISTOLA A TIMOTEO

Pablo envía a su discípulo prescripciones y consejos que se suceden en el orden en que va concibiéndolos el Apóstol. Es poco objetiva la relación mutua de esos grupos de ideas.

La *suscripción* (I, 1-2) se aparta notablemente del tipo ordinario. La *entrada en materia* es *ex abrupto.*

1. *Combatir las falsas doctrinas.*—Timoteo cerrará la boca a los espíritus inquietos que enseñan novedades frívolas y dañosas (I, 3-5). Muchos, que tontamente se engríen de ser doctores de la Ley (6-7), ignoran que la Ley es buena a condición de usar bien de ella (8) y que, sin embargo, no tiene por razón de ser al justo sino al pecador (9-10). Este es el Evangelio de Pablo (11), del convertido por un prodigio de Misericordia y por un milagro de la Gracia (12-16), cuyo honor es por completo de Dios (17). Timoteo, fiel a su vocación, librará el buen combate contra los enemigos de la Fe (18-20).

2. *Organizar la oración pública* (II).—Dios, que quiere la salvación de todos los hombres (porque Jesucristo, mediador universal, se ha entregado por la redención de todos), quiere también que nuestras oraciones abarquen a todos los hombres sin excepción (II, 1-7). El Apóstol explica las disposiciones y la actitud que deben tener durante la oración el hombre (8) y la mujer (9-10). Esta no debe enseñar en público (11-12), porque es inferior al hombre (13-14), aunque tenga, en el cumplimiento de sus deberes, un gran medio de santificación (15).

3. *Escoger bien a los ministros sagrados* (III).—Los ἐπίσκοποι deben estar adornados de las virtudes que exige su cargo y estar exentos de los defectos que los perjudicarían en su ministerio (III, 1-7). Igualmente los diáconos (8-13). Pablo insiste en la conducta ejemplar de las mujeres de ellos (11) y en la necesidad de probar primero a aquellos a quienes haya que confiar un ministerio sagrado (13). Expresa el temor de no poder reunirse pronto con su discípulo (14-15) y termina con un trozo lírico sobre el *misterio de la piedad* (16).

4. *Oponerse a la irrupción de las novedades* (IV).—El Espíritu anuncia para el fin de los tiempos una especie de dualismo hipócrita (IV, 1-5). Es menester que Timoteo lo evite, lo desenmascare y lo combata (6-11). A pesar de su juventud, Timoteo debe ser un modelo cumplido de todas las virtudes, en particular de solicitud pastoral (12-16).

5. *Las viudas y los ancianos.*—Tratar a cada uno según su condición (V, 1-2). Honrar a las verdaderas viudas (3), que se distinguen por el buen gobierno de sus familias y por una vida irreprochable (4-8). No inscribir en los registros de la Iglesia más que a las viudas de sesenta años para arriba y de una conducta

ejemplar (9-10). Las viudas jóvenes harán mejor volviéndose a casar, porque están demasiado expuestas a faltar a sus promesas y a dar materia de escándalo (11-15). Las mujeres piadosas son invitadas a tener cuidado de las viudas que están sin recursos, para descargar así a la Iglesia (16).—Honrar a los *ancianos* y proveer a sus necesidades (17-18); no aceptar ligeramente ninguna acusación contra ellos, pero reprenderlos si son culpables (19-20); no imponerles las manos sino con seriedad (22).

6. *Diversas recomendaciones.*—(Aquí parece faltar la hilación de las ideas y puede uno preguntarse si no está barajado el texto). Consejos a Timoteo (23). Ni el mal ni el bien pasan desapercibidos (24-25).—Deberes de los esclavos y de los señores (VI, 1-2).—Arremetida contra los innovadores (3-5).—Elogio de la piedad y del desinterés (6-10).—Pablo exhorta a su discípulo a continuar la práctica de todas las virtudes cristianas (11-12); en el nombre de Dios y de Jesucristo, quien sufrió bajo Poncio Pilato y a quien el Padre manifestará con gran gloria (¡alabado sea El!) en el tiempo preciso (13-16), conjura a Timoteo a que sea irreprochable. Poner en guardia a los ricos contra el mal uso de sus riquezas (17-19).—Conservar el depósito *de la Fe* (20-21).

XI.—SEGUNDA EPISTOLA A TIMOTEO

Previendo Pablo su próximo fin, escribe a su discípulo favorito una carta de orientación y de aliento.—La *suscripción* se aparta un poco del tipo ordinario.—La *entrada en materia,* en forma de acción de gracias, con el elogio de Timoteo, de su madre y de su abuela, lleva de manera natural al cuerpo de la carta (I, 3-5).

PRIMERA PARTE

EXHORTACIÓN AL VALOR Y A LA CONSTANCIA (I, 6-II, 13).

1. *Motivos particulares.*—*A*) El Apóstol recuerda a Timoteo, tímido y desconfiado por naturaleza, asustado por las dificultades y las responsabilidades de su cargo, el *fervor de su ordenación* episcopal (I, 6), el espíritu de fortaleza y de caridad que recibió entonces (7). Que no se avergüence, por lo tanto, ni del Evangelio ni del prisionero de Cristo (8), porque se trata del Evangelio de la salvación, de la Gracia y de la luz (9) cuyo predicador es Pablo, de lo cual está orgulloso (11-12). También Timoteo guardará fielmente el depósito de la Fe (13-14).—*B*) Pablo recuerda aquí la ingratitud de los de Asia con relación a él y la admirable abnegación de Onesíforo (15-18): culpa que evitar y ejemplo que seguir.

2. *Motivos generales.*—*A*) El Apóstol invita a Timoteo a transmitir su enseñanza a hombres fieles (II, 1-2) y lo apremia todavía a *combatir* como un soldado de Cristo cuidadoso únicamente de agradar al Señor (3-4), a *luchar* como el atleta que aspira a la victoria (5), a *trabajar* como el agricultor que desea de veras una buena cosecha (6-7).—*B*) Asociémonos a la Pasión de Jesucristo para ser salvadores como El (8-10) y para tener parte en su vida inmortal y en su reinado (11-13).

SEGUNDA PARTE

CONDUCTA QUE SE DEBE SEGUIR CON LOS NOVADORES (III, 14-IV, 8).

1. *Instruirlos y orientarlos, pero sin discutir con ellos.*—Es inútil la discusión (14); basta con exponer la verdad clara y neta (15).—Es menester, sobre todo, hacer a un lado los temas profanos que degeneran en impiedades (16-19), sin extrañarse de hallar en la Iglesia esta mezcla de bien y de mal, inevitable en toda gran institución (20-21). Que el pastor enseñe la buena doctrina pero sin empeñarse en disquisiciones fútiles ni en vanas disputas (22-26).

2. *Reprenderlos con severidad y sin miramientos.*—Al final de los tiempos habrá un desbordamiento de vicios bajo la máscara de la piedad (III, 1-5). Ya se ven los manejos de los intrigantes y de los seductores (6-8); pero al fin serán desenmascarados (9).—Timoteo conoce bien la enseñanza del Apóstol, en cuyas pruebas ha estado asociado (10-13); que guarde fielmente este depósito (15) y recurra a las Escrituras inspiradas por Dios, que son útiles para enseñar, convencer, reprender, instruir (16-17). Que no haya transacciones con el error (IV, 1-2). Vendrá un día en que los hombres odiarán la verdad (3-4); pero Timoteo debe llenar firmemente su oficio (5).—En cuanto a Pablo, su carrera está terminada; ha combatido valientemente (7); ya no le queda más que recibir la corona (8).

Conclusión.—Ven pronto con Marcos, porque todos mis compañeros están ausentes, con excepción de Lucas (IV, 9-12).—Tráeme mi manto y mis libros (13).—Desconfía de Alejandro, mi mortal enemigo (14-15).—Todos me han abandonado, pero Dios ha venido en mi auxilio (16-17).—Doxología, saludos, deseo final (18-22).

XII.—EPISTOLA A TITO

Está claramente indicado el doble *objeto* perseguido por el Apóstol: *corregir los abusos, establecer ancianos* en todas partes (I, 5). Estos dos puntos están tratados en orden inverso.—La *suscripción* está desenvuelta de manera anormal: Pablo siente la necesidad de afirmar enérgicamente su apostolado en esta cristiandad nueva (I, 1-4).

PRIMERA PARTE

CUALIDADES DE LOS ANCIANOS (*πρεσβύτεροι*).

1.—*Cuatro condiciones previas*: *a*) Reputación sin tacha; *b*) un solo matrimonio; *c*) hijos cristianos y sumisos; *d*) aptitud para la enseñanza. 2.—*Exención de cinco vicios*: *a*) Orgullo; *b*) cólera; *c*) embriaguez; *d*) brutalidad; *e*) avaricia.—3.—*Práctica de siete virtudes*: *a*) Hospitalidad; *b*) amor del bien; *c*) prudencia; *d*) justicia; *e*) santidad; *f*) continencia; *g*) celo por la verdad (I, 6-9).

La ciencia y el amor a la verdad son necesarios en el sacerdote para refutar a los charlatanes que pululan (10-11), sobre todo en Creta (12).—Tito tendrá cuidado de reprenderlos y de resistirlos (13-14).—Hay entre ellos algunos enteramente corrompidos, que con sus obras niegan a Dios (15-16).

SEGUNDA PARTE

REFORMA DE COSTUMBRES Y REPRESIÓN DE FALSAS DOCTRINAS (II-III).

1. *Deberes propios de los diversos estados.—A) Ancianos*: sobriedad, prudencia, etc. (II, 2).—*B) Mujeres de edad*: modestia, discreción, buen ejemplo, etc. (3).—*C) Mujeres jóvenes*: amor conyugal y maternal, cuidado de la casa, etc. (4-5).—*D) Gentes jóvenes*: temperancia (6); que Tito les sirva de ejemplo (7).—*E) Esclavos*: sumisión y fidelidad (9-10).—El objeto de estas prescripciones es cerrar la boca a la maledicencia (8) y honrar al Evangelio, mostrando que éste es una escuela de moral (10-15).

2. *Deberes generales del cristiano.*—Práctica de los *virtudes* cristianas presentadas como la antítesis de los *vicios* en que están encenagados los infieles (III, 1-3).—La Gracia del Salvador y la regeneración bautismal deben transformar al hombre por entero y disponerlo para la herencia celestial (4-7). Es menester que el cristiano sirva de ejemplo a los demás (8).

Para *terminar*, el Apóstol suplica a Tito que evite las disquisiciones ociosas (9) y que aleje de sí al causante de discordias (10); le da todavía algunas nuevas con diversos consejos prácticos (11-14) y concluye, como de ordinario, con deseos y bendiciones (15).

III.—EPISTOLA A FILEMON

A pesar de su brevedad, esta carta tiene todas las partes integrantes de las demás: *suscripción* habitual (1-3), *entrada en materia*, en forma de acción de gracias, con el elogio del destinatario (4-7), *exposición del tema*, unida a la conmovedora petición de un anciano, de un prisionero de Cristo, de un padre tierno (8-10), y coronada por un ardiente llamado a los más altos motivos de la generosidad, del interés sobrenatural, de la Justicia, de la Fe y de la fraternidad cristiana (11-20). *Para concluir*, el Apóstol expresa la seguridad de que su amigo excederá a sus deseos (21); anticipadamente le pide hospitalidad (22) y le envía bendiciones y deseos (23-25).

XIV.—EPISTOLA A LOS HEBREOS

El *objeto* manifiesto de la Epístola es detener a los judeo-cristianos en la pendiente de la apostasía. En consecuencia, el autor muestra que la Religión Cristiana es superior a la Religión Mosaica, porque Jesucristo, el mediador de la primera, es incomparablemente superior a todos los demás mediadores: ya sea que considere su *Persona*, o su *Sacerdocio*, o su *Sacrificio*.—*Palabras de exhortación* (XIII, 22). La Moral está aquí íntimamente mezclada al Dogma; coronada la tesis (X, 18), prosigue sola la parénesis.

PRIMERA PARTE

LA EXCELENCIA DEL CRISTIANISMO PROBADA POR LA DE SU MEDIADOR (I-X, 17).

Primer contraste.—La Persona de Cristo y los otros mediadores (I-IV).

1. *Cristo y los ángeles.—A)* El Hijo de Dios, esplendor y grabado del Padre (I, 1-3), se distingue de los ángeles en que es Hijo (4-6), mientras que los ángeles son servidores (7); Cristo es rey, eterno, inmutable, creador, Dios (8-13); los ángeles están al servicio de los elegidos (14).—*B) Aplicación moral*: Si los violadores de la Ley promulgada por los ángeles fueron tan severamente castigados, ¿cuál será la suerte de los que desprecian el mensaje del Hijo (II, 1-4)?—Dios ha puesto todas las cosas a los pies de Cristo (5-7), pero haciéndolo pasar por una fase transitoria de abatimiento (8-9); porque convenía que el Salvador fuese en todo semejante a sus hermanos (10-13), que les enseñase a arrostrar la muerte (14-15) y que por la prueba se hiciera Pontífice completo (16-18).

2. *Cristo y Moisés.—A)* Ambos tienen de común que fueron *fieles a sus misiones* (III, 1-2); pero Moisés lo fue como miembro de la Casa de Dios que pertenece a Cristo (3-5): a título de servidor; y Cristo, a título de Hijo (6).—*B) Aplicación moral*: El Salmista nos exhorta a que no endurezcamos nuestros corazones (7-15), como lo hicieron, al oír a Moisés, los Hebreos excluidos por ese hecho de la Tierra de Promisión (16-19). También nosotros somos llamados al reposo del Señor (IV, 1-10); no nos cerremos, por la infidelidad, la entrada de ese descanso, al cual puede conducirnos nuestro Pontífice (11-16).

Segundo contraste.—El Sacerdocio de Cristo y el Sacerdocio Levítico (V-VIII).

1. *Cristo Pontífice.—A) Definición del Pontífice aplicada a Cristo*: Representante de los hombres ante Dios (V, 1), compasivo con los desgraciados por el sentimiento de su propia debilidad (2), el Sumo Pontífice debe ofrecer víctimas expiatorias (3) y no puede asumir este cargo sin vocación divina (4).—Cristo es llamado por Dios al Sacerdocio (5-6), estuvo sometido a la prueba y aprendió la obediencia en el dolor (7-8). Lo que lo distingue de los demás es que está constituido Sacerdote para la eternidad según el orden de Melquisedec (9-10).—*B) Digresión parenética*: El autor deplora que los Hebreos tengan todavía necesidad de la leche de los niños, porque ya deberían ser capaces de soportar el alimento de los hombres adultos (11-14). Sin embargo, ya no volverá a los artículos elementales de la Fe (VI, 1-3), porque es imposible preparar de nuevo para la penitencia a cristianos consciente y deliberadamente incrédulos (4-6), que son semejantes a una tierra estéril que en vano recibe el agua del Cielo (7-8). A pesar de estas palabras severas, Pablo está lleno de confianza en ellos (9-12); porque Dios prometió por juramento a Abraham bendecir su posteridad espiritual (13-20).

2. *Pontífice según el orden de Melquisedec.—A)* Melquisedec es el tipo de

Cristo, como lo muestra la Escritura (VII, 1-3). Este personaje bendijo a Abraham, quien le pagó el diezmo: luego es doblemente superior al gran Patriarca y, con mayor razón, a los hijos de Leví (4-10). ¡Cuánto más superior al sacerdocio Levítico (11-19) es el Sacerdocio de Cristo, Sacerdote según el orden de Melquisedec! A diferencia del sacerdocio anterior, Jesucristo es establecido Sacerdote por juramento y lo es por toda la eternidad (20-28).— *B) Conclusión teológica*: Tenemos un Pontífice completo que reemplaza al antiguo sacerdocio (IX, 1-7). Pero la traslación del Sacerdocio implica el cambio de la Alianza, según la profecía de Jeremías (8-13).

Tercer contraste.—El Sacrificio de Cristo y el de Aarón (IX-X, 17).

1. *Tipología del Tabernáculo.*—Descripción del Tabernáculo (IX, 1-6) con sus dos partes, de las cuales una estaba reservada al Sumo Sacerdote para que ofreciera la sangre de la expiación, lo cual significaba que aún no era libre el acceso a Dios (7-10). El Cristo Pontífice lo abre, con su Sangre, a todos los verdaderos adoradores de Dios (11-14). Por lo cual es el mediador de la Nueva Alianza que El mismo sella con su Sangre (15-17).

2. *El Sacrificio de la Alianza.*—La primera fue ratificada por la sangre de los animales (18-22); y la nueva, por la Sangre del Pontífice (23).

3. *El Sacrificio de la Expiación.*—Este Sacrificio no era más que la anual renovación del Sacrificio de la Alianza, cuyo efecto era neutralizado por el tiempo. Cada año debía repetirse ese Sacrificio: el de Cristo es necesariamente único (24-28).— El primero tenía tan sólo una virtud restringida: el de Cristo posee un valor infinito (X, 1-10), por lo cual es capaz de *consumar* para siempre a aquellos por quienes es ofrecido (11-18).

SEGUNDA PARTE

EXHORTACIÓN A PERSEVERAR EN LA FE (X, 18-XIII).

Primer motivo: *La intercesión de Jesús.*—Por su Sangre, El nos abrió el acceso al Cielo (X, 19-20); sigámosle sin desfallecer (21-23), exhortándonos mutuamente a la constancia (24-25).

Segundo motivo: *Desgracia de la infidelidad.*—La incredulidad voluntaria no tiene remedio (26-27); porque pisotea la Sangre de la Nueva y eterna Alianza (28-31).

Tercer motivo: *Recuerdo del pasado fervor.*—Después del Bautismo, los fieles sufrieron con gozo la persecución (32-34); todavía un esfuerzo: la corona está próxima (35-39).

Cuarto motivo: *El ejemplo de los Patriarcas.*—Elogio de la Fe de los Patriarcas (XI, 1-2): Fe de Abel (4), de Enoc (5-6), de Noé (7), de Abraham y de Sara (8-19), de Isaac (20), de Jacob (21), de José (22), de Moisés (23-28), de Josué (29-31), de Rahab (30), de los Jueces, de los Profetas y de los Santos del Antiguo Testamento (32-40).

Quinto motivo: *El ejemplo de Jesús.*—A los gozos preferirá El la ignominia de la Cruz; por lo cual su Padre lo ha hecho sentarse a su diestra (XII, 1-3). No han sufrido todavía los Hebreos la prueba de la sangre (4): sus aflicciones no son todavía más que lecciones paternales y saludables de Dios, que los ama (5-13).

Sexto motivo: *Castigos reservados a los incrédulos.*—No imitéis a Esaú, quien, habiendo vendido locamente la herencia de las bendiciones, se arrepintió de ello más tarde, amarga pero inútilmente (14-17). No imitéis a los Israelitas sordos a la voz de Jehová que tronaba en el Sinaí: el lugar en que vosotros estáis es más santo que el Sinaí: es la montaña de Sión, la ciudad del Dios vivo, la Jerusalén Celestial, la Asamblea de los Angeles, la Iglesia de los primogénitos (18-29).

Diversas recomendaciones.—Caridad y hospitalidad (XIII, 1-3), continencia (4), desasimiento (5).—Respeto y obediencia a los superiores (7 y 17).—Renunciar a los sacrificios judaicos y seguir a Jesús inmolado fuera de las puertas de la ciudad: los cristianos tienen algo mejor que las víctimas ofrecidas en el Templo (8-16).— Petición de oraciones (18-19).—Anhelos de perfección (20-21).—Noticias personales y saludo final (22-25).

INDICE

INTRODUCCION

CAPITULO I

Cosas de Método.

CAPITULO II

El Vaso de Elección.

LIBRO PRIMERO

EL APÓSTOL DE LOS GENTILES

CAPITULO I

El Apostolado.

CAPITULO II

Correspondencia con Tesalónica.

LIBRO SEGUNDO

LA IGLESIA DE CORINTO

CAPITULO I

Desórdenes y Escándalos.

CAPITULO II

Casos de Conciencia.

CAPITULO III

La Segunda a los Corintios.

CAPITULO III

Las dos Alianzas.

NOTAS SUELTAS

NOTA A.—*La cronología del Apostolado de Pablo.*

NOTA B.—*Pablo y el Antiguo Testamento.*

NOTA C.—*El decreto de Jerusalén.*

NOTA D.—*Los carismas.*

NOTA E.—*Propiciación, Expiación, Redención.*

NOTA F.—*Términos relativos a la predestinación.*

NOTA G.— *El pecado de Adán y sus consecuencias.*

NOTA H.—*Predestinación y reprobación* (*Rom. VIII*, 28-30).

NOTA I.—*El gran texto cristológico* (*Fil. II*, 6-8).

NOTA J.—*Autenticidad de las Pastorales.*

Nota K.—*Origen de la Epístola a los Hebreos.*

APENDICE

ANALISIS DE LAS EPISTOLAS